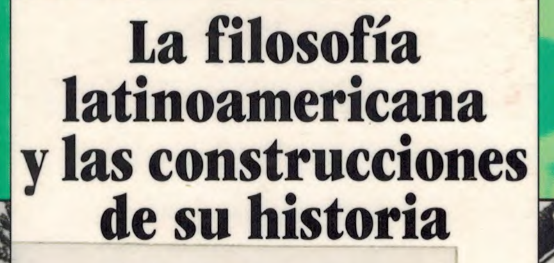
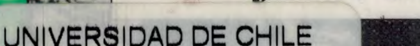


La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia



Javier Sasso



Monte Ávila Editores Latinoamericana
Cátedra UNESCO de Filosofía. IDEA
Embajada de España

Javier Sasso

La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia

Monte Ávila Editores Latinoamericana
Cátedra UNESCO de Filosofía. IDEA
Embajada de España

1ª edición, 1998

Ilustración de portada
Relatividad, 1953
Maurits Cornelis Escher
Litografía

Apartado Postal 70712, Caracas, Venezuela
Telf.: (58-2) 265.6020-Telefax: (58-2) 263.8508
E-mail: maelca@telcel.net.ve
http://www.monteavila.com

ISBN 980-01-1062-3
Hecho el Depósito Legal Nº lf50019981002459

Embajada de España
ISBN 980-6401-31-X

Realización de portada:
Gustavo González (Monte Ávila Editores)
Montaje electrónico:
Pedro Acosta

Impreso en Venezuela
Printed in Venezuela

INTRODUCCIÓN

EN LAS ÚLTIMAS décadas ha habido, en el ámbito de lo que cabe llamar la academia filosófica latinoamericana, abundantes declaraciones sobre el ser y el deber-ser de la Filosofía *entre nosotros. Normalmente, tales declaraciones parten de una descripción de la actividad filosófica existente, la que con frecuencia —y a veces tras algunas iniciales apreciaciones optimistas— presenta un cariz negativo; y de esa descripción suele pasarse al diagnóstico de sus causas y a la propuesta de alternativas, diagnóstico y propuestas sobre los que no hay mayor consenso. Nuestra actividad filosófica, sobre todo cuando se la contempla desde el ángulo de esos textos, da una marcada impresión de precariedad, de inestabilidad, incluso de frustración. ¿Responde esto a alguna realidad, y a cuál? Y, de ser así, ¿qué aspectos de la práctica latinoamericana del filosofar son los responsables de esa situación?*

Ahora bien: la inmensa mayoría de tales declaraciones se articulan sobre el trasfondo de la línea de ruptura *que —en el ámbito de la actividad filosófica latinoamericana— ha sido dominante en el último medio siglo. Pues en este período dicha actividad se*

ha visto marcada por una escisión en dos sectores antagónicos, entre los cuales parece haber escasa alternativa. Por un lado se encuentra —para decirlo con todo esquematismo— quienes propugnan su ejercicio siguiendo sin más el modelo constituido en consonancia con las pautas vigentes a escala internacional. De acuerdo con ellas, la Filosofía no puede tener otra pretensión que la de constituir un saber —o por lo menos un intento de saber— que aspira a lo universal; y, por lo tanto, ha de ocuparse ante todo de aquellos tópicos cuya universalidad se encuentra de algún modo garantizada, *es decir, con los que, aun cuando desde muy diferentes perspectivas, parecen haberla afectado en todo tiempo y lugar. Por el otro lado se hallan quienes se oponen a esa manera de ver y, con diversos argumentos, insisten en la necesidad de orientar la disciplina hacia la elaboración de una reflexión* sobre *la propia realidad latinoamericana, que quizás pueda servir de prólogo a otra que se haga* desde *esa misma realidad.*

Puestas las cosas a este nivel programático, la discusión entre ambas partes ha marchado por vías previsibles, que suelen mantenerse en el ámbito de las declaraciones de principios en torno a la Filosofía misma. Mientras los universalistas *apelan a las variadas formas empleadas desde antiguo para* definir *la peculiar empresa que constituye a la disciplina, sus contradictores, apoyados en una parte de la misma tradición común,* reinterpretan la actividad filosófica *como forma privilegiada de expresión ideológica y cultural, y de ella concluyen que la validez de tal actividad se encuentra indisolublemente ligada a la capacidad del filósofo para incorporar, en el marco de su producción, los rasgos específicos de su mundo circundante.*

La fuerza de tales declaraciones de principios para suscitar convicción por sí mismas es, sin embargo, escasa, ya que, al situarse en un plano de máxima generalidad, permiten un conjunto de estrategias donde concesiones aparentes al adversario encubren la reiteración de lo mismo: el americanista *podrá decir que adhiere a la concepción clásica del quehacer filosófico, pero exigirá que la universalidad que dicha concepción proclama sea efectuada desde una perspectiva específicamente* nuestra; *su oponente aceptará que la actividad filosófica requiere dar cuenta del entorno, pero entenderá que este requerimiento, si ha de satisfacerse por medios filosóficos, habrá de pasar primero por el trabajo de construir una teoría general acerca de la sociedad y/o la historia, teoría que, por lo demás, no podrá articularse adecuadamente si no se elaboran antes sus bases gnoseológicas, antropológicas y aun metafísicas.*

Pero, si bien a este nivel la disputa permanece en el ámbito de una abstracción no demasiado significativa, lo que sí posee fuerza persuasiva —por lo menos de hecho y a primera vista— es el conjunto de convicciones más elementales que normalmente van unidas a esas posiciones: el universalista entiende que su adversario incurre en una literatura ensayística *que, bajo el nombre de Filosofía, se limita a proclamar preferencias culturales o ideológicas, por lo que lo producido de esta manera no puede ser considerado como perteneciente propiamente al filosofar, e incluso es ilegítimo hacerlo pasar institucionalmente como tal. Por su parte, el americanista responde negando que su oponente haga otra cosa que transmitir opiniones ajenas o, en el mejor de los casos, elaborar un pensamiento desarraigado de su medio, el cual, valga lo que valiere en sí mismo, no formará siquiera parte de la cultura en la que se produce, salvo como apéndice local de una casa matriz que quizás desconoce incluso su existencia. No puede sorprender que esta última crítica culmine haciendo uso de las nociones de* alienación *o de* inautenticidad *como armas arrojadizas en la querella.*

Si tal es la situación, es razonable buscar entonces otro terreno donde la disidencia pueda evaluarse, y que no padezca de la generalidad excesiva del plano de las concepciones globales acerca de la disciplina ni de la inútil acrimonia del de las mutuas condenas. De ahí que el objetivo que ha inspirado este trabajo haya sido intervenir en esa disputa, llevándola en una dirección más productiva que la habitual.

Ahora bien, ¿cómo hacerlo en concreto? Sin duda hay, para esta tarea, múltiples caminos posibles. Aquí sólo se pretenderá recorrer uno *de ellos. Se tratará, en él, de* volver a considerar la historia de la disciplina *en América Latina,* de lo que fue y, en particular, de lo que *—con mayor o menor conciencia—* se quiso que fuera. *En particular, valdrá la pena* reconsiderar una vez más los dos momentos del filosofar latinoamericano tenidos por

fundacionales, *a los cuales se invoca con extraordinaria frecuencia en virtud de un real o supuesto carácter* normativo, *sea para el sector americanista (como sucede con el encarnado por Alberdi en 1840), sea para el universalista (como acontece con el representado por los Patriarcas o Fundadores del Novecientos y por la normalización que ellos o sus discípulos intentaron). Es por ello que —para hacer uso del título— la reflexión sobre la filosofía latinoamericana habrá de pasar, en lo que sigue, por el proceso mediante el cual se* construyó su historia.

Este pasaje plantea, no obstante, un problema previo de gran calibre. Pues —pudiera decirse— ¿acaso tal proceso no ha sido ya historiado con abundancia y prolijidad?, ¿no se ha mostrado suficientemente el encadenamiento de sus etapas, el sentido de su evolución, el papel de sus figuras principales?, ¿no estamos hoy en posesión de una historiografía de las ideas en general (y de la Filosofía en especial), y —lo que pudiera pensarse que ha de zanjar el punto— no es ella misma una vertiente del americanismo filosófico, o por lo menos una aliada muy confiable de éste?, ¿no se ha mostrado, a través de una narrativa totalizadora, que la postura americanista ha constituido desde los orígenes de la vida independiente de nuestros países una línea capaz de generar —en función expresiva o incluso emancipatoria— un discurso filosófico propio a partir de la circunstancia, *línea eclipsada en más de una ocasión pero aún vigente, y a la que es posible siempre retornar o retomar? De este modo, una evaluación de dicha historiografía se convierte en tarea insoslayable para quien quiera reconsiderar cómo se articuló la Filosofía en América:* volver a mirar cómo se construyó su historia obliga a encarar cómo se elaboró su historiografía. *Este intento no pretende negar la tarea paciente y sistemática de tales historiadores, en la que sin duda hay un auténtico saber —el cual, además, es una pieza imprescindible para el autoconocimiento de la cultura latinoamericana—, sino que se fundamenta en la sospecha de que ella ha quedado comprometida, tanto en el plano conceptual como en el empírico, con preconcepciones que no corresponde mantener.*

En lo que sigue, esta indagación se desplegará de la siguiente manera: un primer capítulo *se hará cargo de esta sospecha, intentando mostrar que la narrativa globalizante que caracteriza mayoritariamente a los historiadores aludidos puede y debe ser* desconstruida. *El* segundo *y el* tercer *capítulos, en cambio, estarán dedicados a aquellos dos momentos históricos tenidos por fundacionales. Es preciso dirigirse a tales momentos para examinar, de acuerdo con lo ya dicho, dos aspectos: a) el de la* verdad *de lo ahí acontecido, pues lo señalado lleva muy naturalmente a pensar que ellos están rodeados de un aura de leyenda que no les corresponde; b) el de la* validez *de los mismos para servir hoy de modelos. De este recorrido cabe suponer que puedan inferirse conclusiones de cierta relevancia para satisfacer la inquietud que ha motivado el conjunto de estas consideraciones.*

Así, pues, el trabajo que sigue mantiene una relación variada con los materiales históricos que trae una y otra vez a consideración, por lo que quizás sea prudente justificar esa variedad. Para comenzar, es bueno dejar en claro que no pretende historiar ni rehistoriar el pensamiento filosófico latinoamericano. En su parte predominantemente epistemológica (capítulo 1) busca con exclusividad, en las obras de los historiadores latinoamericanistas, ejemplos *que le permitan explicitar y argumentar ciertos reparos a su narrativa y, en los textos que son el tema de esa historia,* contraejemplos *seleccionados con el mismo fin. En la parte principalmente historiográfica (capítulos 2 y 3) no sólo procederá de otro modo, sino que tratará de diversa manera sus dos instancias constitutivas. Con respecto a Alberdi, será posible y aun deseable, dada la importancia de su figura en el americanismo filosófico de las últimas décadas, ocuparse tanto de* analizar su texto *como de* situarlo en la verdad de su contexto*; por esta tarea corresponde entender tanto la consideración de otros materiales suyos ligados estrechamente a su escrito de 1840 (y que, se tengan o no por «filosóficos», sirven para precisar su significación) como hacer referencia a su medio sociocultural y político, así como al eventual papel de la disciplina en tal entorno. En lo que atañe al proyecto normalizador, en cambio, y dada la variedad y diversidad de sus representantes, habrá que comenzar por el relevamiento de la enunciación más clara posible de la idea conductora, explorando a partir de ella sus motivaciones, sus dificultades y su peripecia, pues este proyecto se va articulando desde los alrededores de 1900 a través de diversas figuras, que incluso*

pertenecen a más de una generación, y él no expresa necesariamente en una sola de sus versiones todas sus virtualidades. Y son éstas (como las del proyecto alberdiano) las que importarán en un trabajo cuya pretensión —para insistir una vez más— está en intervenir en el pleito, si se quiere metafilosófico, que ha escindido a los practicantes de la disciplina en América Latina.

El texto presente es el resultado de diversos intentos, proyectados en el marco de diferentes instituciones —en especial la Universidad Simón Bolívar— y proseguidos intermitentemente a lo largo de varios años. Agradezco aquí a quienes —como Roque Carrión, Ezra Heymann, José Jara y Domingo Miliani— hicieron comentarios a algunos de esos intentos o a su articulación final (al último de los nombrados —así como a Clara Rey y Walter Guido— debo asimismo el acceso a abundantes materiales bibliograficos). Lo mismo vale —y muy especialmente— para Rafael Tomás Caldera y Luis Castro Leiva, lectores y relectores de múltiples versiones anteriores de lo aquí escrito, quienes sugirieron aclaraciones y modificaciones a veces obedecidas. Finalmente, Diana Castro no sólo colaboró de la misma manera, sino que creyó —durante un buen tiempo solitariamente— en la posibilidad de este libro, motivo por el cual le está dedicado.

CAPÍTULO 1
LA ESCENA HISTÓRICA DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO: PERSPECTIVAS SOBRE UNA NARRATIVA TOTALIZADORA

A LO LARGO de la década de 1940 se constituyó como disciplina reconocida académicamente la llamada *Historia de las Ideas en América,* o —como parece ser ahora el uso más extendido— *Historia del Pensamiento Latinoamericano.* Esta disciplina emergió casi en forma simultánea a partir de dos centros geográficos y culturales: la capital mexicana, donde fue decisivo el impulso que José Gaos otorgó a la empresa, y Buenos Aires, donde resultó determinante el influjo de Francisco Romero. A diferencia de lo acontecido en épocas anteriores, en las que intentos similares marchaban por lo general aislados y poseían una resonancia muy relativa, se inició un período marcado por viajes de estudio, colecciones editoriales, congresos internacionales, ocasionales polémicas y mutuos reconocimientos; en suma, por los síntomas habituales de la institucionalización. Los integrantes del grupo que echó a andar la disciplina así constituida, normalmente catedráticos de Filosofía, lograron, al cabo de un tiempo, que sus investigaciones trascendieran largamente el ámbito inicial, convirtiéndose en referencia obligada para el conjunto de

los estudiosos de la realidad latinoamericana[1]. En parte, esta ampliación de la audiencia se obtuvo al ser atendida esa producción por los historiadores a secas; en parte, ella también se vio favorecida por el interés que la cultura latinoamericana comenzó a manifestar por su pasado (interés movido en gran medida por las inquietudes del presente); hasta que al fin, en el contexto de las décadas de los 60 y los 70, tanto la radicalización de la vida política de América Latina como el momento de auge que conoció su literatura (con la consiguiente proliferación de los estudios, incluso históricos, sobre la misma) terminaron por asentar esa resonancia.

Las páginas que siguen están muy lejos de pretender analizar la mayor parte de los aspectos involucrados en el surgimiento y consolidación de esta disciplina. Transcurridas varias décadas de actividad reconocida en este campo, no tiene ya particular interés mostrar con detalle los innegables méritos de esta historiografía ni explicar por qué su aparición significó un notable avance en un medio poco atento a su pasado intelectual e ideológico, o acostumbrado a referirse a él de manera impresionista y poco fundada. Su objetivo habrá de ser exclusivamente este otro: *formular ciertos reparos de carácter conceptual con respecto a la organización que estos historiadores del pensamiento latinoamericano han dado a los materiales que investigan, en especial cuando intentan dar una visión global de dicho pensamiento, ubicar en él su vertiente filosófica o insertar a aquél y a ésta en el conjunto de la historia y de la cultura latinoamericanas*. A dichos reparos podrán seguir, sin pretensiones excesivas, algunas propuestas alternativas.

Si dirigimos la mirada a la tarea efectivamente realizada por los historiadores aludidos encontraremos, al margen de diferencias ahora prescindibles, un mismo modelo por obra del cual normalmente se articulan sus producciones. Éstas se centran en torno

1 Cfr. la rápida presentación de esta historia, por parte de uno de los que mejor han contribuido a ella, en A. ARDAO: «Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina», en *La Filosofía en América. Trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía* (Caracas: Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979), Tomo I, pp. 61-69; cfr. esp. pp. 64 ss.

a *textos*, que en gran parte han sido exhumados por ellos mismos. Dichos textos son *descritos* (a veces minuciosamente) y por medio de su descripción se los *adscribe* a una determinada corriente intelectual; dicha corriente acaba por ser una tendencia, en algún sentido, filosófica. Al mismo tiempo, esos materiales que han sido descritos y adscritos son enmarcados o incluso *subsumidos*, por el camino de atender a su entorno sociocultural, en la marcha global, en los hechos predominantemente políticos, de América Latina. El énfasis en los distintos momentos de este conjunto de operaciones de globalización creciente varía en forma considerable de autor en autor (y aun, en ciertos casos, en uno solo de ellos), pero la estrategia globalizadora misma (tematizada, aludida o presupuesta) nunca está ausente.

Contempladas las cosas con un grado suficiente de generalidad, puede decirse entonces que los cultores de la disciplina aquí mencionada ordenan el devenir histórico-intelectual latinoamericano mediante una periodización básica que pretende atender tanto al campo de la actividad puramente intelectual (donde lo filosófico tendría el papel dominante) como al entorno político y social. Las fases fundamentales de este devenir serían el *orden colonial*, su disolución por el *proceso emancipatorio* y sus consecuencias, y la *emergencia de un nuevo orden* que culminaría con el siglo XIX y que se intenta ya modificar a comienzos del XX. La Escolástica, dentro de este esquema, es la tendencia filosófica que brinda la arquitectura intelectual del orden antiguo, resquebrajado a lo largo del siglo XVIII por las concepciones modernas e ilustradas. El Positivismo es la tendencia filosófica que vertebra intelectualmente el orden nuevo, precedido a lo largo del siglo XIX por diversos intentos de un —discutible y no siempre así llamado— Romanticismo Social, ansioso ya por (re)organizar las sociedades latinoamericanas. El período intermedio, que coincide, en casi toda América Latina, con una marcada inestabilidad, estaría poblado por diversas filosofías, ninguna de las cuales logra cabalmente su cometido cohesionador: ni la ideología de los discípulos de Condillac, ni el utilitarismo de Bentham, ni la escuela escocesa del sentido común, ni siquiera el más exitoso espiritualismo ecléctico que conoce su apogeo universitario en el tercer cuarto del siglo. El Novecientos trae consigo un programa

de superación del positivismo sobre cuyo sentido, alcance y límites se ofrecen versiones divergentes: desde la que ve ahí los comienzos de una búsqueda de la identidad hasta la que encuentra en él un primer intento por apropiarse de la tradición filosófica, a la que hasta ese entonces no se habría auténticamente comprendido[2].

De este modo, los historiadores latinoamericanos de las ideas ponen en escena un guión donde ciertos personajes representativos o algunas tendencias colectivas ejecutan determinados roles, a través de los cuales adquieren sentido histórico. Los reparos anunciados no surgen por haber llegado a desconfiar de esas ejecuciones sino, como ya se ha insinuado, de la solidez y consistencia de la escena en la que se las hace coexistir. La sospecha, en favor de la cual habrá luego de argumentarse, es que la escena en cuestión —para decirlo mediante un léxico que ha adquirido cierta notoriedad (pero sin comprometernos con él)— debe ser *desconstruida*. Esta tarea, por cierto, no conduce a la pretensión de anular la obra realizada por los mencionados historiadores, pues no hay incoherencia en pedir que, *a partir de la base documental abierta por ellos*, se ensayen a su vez *otras* vías de comprensión historiográfica.

Estas otras vías —conviene desde ya decirlo— no implican que *toda* construcción de una escena, que *todo* atisbo de narrativa integradora sea un error; por el contrario, quizás sea una condición necesaria de toda disciplina, una vez llegada a cierto grado de desarrollo. Al fin y al cabo, también la ciencia newtoniana arma un espacio —si se quiere, *escénico*— en el que transitan determinados *actantes*. Pero éstos, a primera vista tan radicalmente heterogéneos (la ley de la caída de los cuerpos en las proximidades de la superficie terrestre, las leyes de Kepler sobre el movimiento de los planetas, la regularidad de las mareas, etc.), muestran que pueden coexistir en el ámbito homogéneo que la Mecánica construye para ellos. Y lo anterior tampoco pretende cuestionar toda estructuración, previa a la marcha concreta

2 La periodización aquí señalada se ha convertido en un lugar común. Cfr., por ejemplo, el texto de Ardao citado en la nota anterior, p. 68, así como cfr. L. ZEA: *El pensamiento latinoamericano* (Barcelona: Ariel, 1976).

del historiador, de la orientación general del proceso en el cual se dan los materiales que él describe; por el contrario, sin una hipótesis de ese tipo o equivalente, difícilmente se obtenga otra cosa que una crónica eventualmente interesante. Que, por ejemplo, el tan usado esquema *Colonia/Emancipación/Organización Nacional* tenga un claro sabor sansimoniano y evolucionista no es una razón suficiente para ponerlo en duda, pues siempre de algún lugar hay que partir.

LA PUESTA EN ESCENA DE LA TOTALIZACIÓN

La coexistencia en el marco de una determinada escena teórica supone una concepción, declarada o no, de dicha escena como totalidad estructurada. Es legítimo sostener que la idea que rige a esa concepción —que, como mínimo, hace de *saber de trasfondo* en tales investigaciones— puede ponerse a cuenta del célebre *dictum* que proclama que *la Filosofía es la época puesta en pensamiento*. Si se desciende de la proclama a su realización, se puede decir que esa idea directriz se ha instrumentado, tácita o expresamente, mediante supuestos hermenéuticos como los siguientes: 1) el que postula la existencia de una *conexión estructural* entre los distintos planos que integran una sociedad y/o una cultura; 2) el del carácter privilegiado que, como hilo conductor, tendría el plano filosófico, por su mayor abstracción y generalidad, lo que le permitiría ejercer aquella función expresiva; 3) el que *de facto* identifica la época con la circunstancia local del pensamiento que se estudia. Es la suma de tales modos de interpretar lo que permite llegar a lo que igualmente se indicó en nuestro punto de partida: el carácter dominante, en las obras de estos historiadores, de una estrategia narrativa que procede a partir de textos, describiéndolos en función de su contenido conceptual, adscribiéndolos de cerca o de lejos a alguna tendencia filosófica, para finalmente subsumirlos en la marcha sociocultural de América Latina.

Tal *concepción sistemática de la conexión estructural en el mundo histórico* ha sido expresada con nitidez —a la vez que

con moderación— por uno de los historiadores más relevantes del pensamiento latinoamericano —Arturo Ardao—, quien la presenta del modo siguiente[3]: dentro de la «forma mental» que marca cada período del proceso histórico, «entre los distintos sectores de ideas, hay uno que por su naturaleza misma tiene un sello de generalidad o universalidad que lo remonta por encima de los otros y lo convierte en condicionante o rector de los mismos (...) Es el sector de las ideas filosóficas». No hay contingencia alguna en el carácter animador e impulsor que, para la historia global de las ideas, reviste la de las ideas filosóficas, pues «es inherente a la inteligencia históricamente constituida la visión filosófica del mundo y de la existencia humana». De este modo, «por su generalidad teórica, el pensamiento filosófico condiciona en cada época todas las demás manifestaciones de la inteligencia». Esta «preeminencia» determina que la Historia de la Filosofía sea «privilegiado instrumento de comprensión del hombre, la historia y la cultura», y que ella pueda brindar tanto «orientaciones doctrinarias» como «pautas metodológicas». La Filosofía del Derecho y del Estado, de la sociedad y de la economía, de la educación, el arte, la religión y la ciencia son «filosofía aplicada». Y, dado que «toda filosofía aplicada carece de sentido sin su constante referencia explícita o implícita a la filosofía general, y en definitiva, a la filosofía primera», no puede extrañar que se entienda que «las ideas filosóficas son las de acción más universal» y que «es siempre teniéndolas a ellas por inspiración o fundamento, más o menos inconscientemente, que las demás ideas inciden sobre la realidad, al mismo tiempo que entre sí»[4].

3 Cfr. A. ARDAO: «Sobre el concepto de historia de las ideas» (1956) en su *Filosofía de lengua española* (Montevideo: Alfa, 1963), pp. 83-91, e igualmente, en el mismo libro, pp. 79 ss.; cfr. también su *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* (México: Fondo de Cultura Económica, 1950), pp. 11-18, así como «Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina», cit.

4 Si para Ardao «es inherente a la inteligencia históricamente constituida la visión filosófica del mundo y de la existencia humana» (*Espiritualismo y positivismo...* p. 12, y *Filosofía de lengua española,* p. 80), para Leopoldo Zea (*Filosofía y cultura latinoamericana*. Caracas, CELARG, 1976, p.15) «la conciencia filosófica ha venido a ser, entre los pueblos de origen occidental, expresión de madurez cultural».

Vale la pena pasar rápida revista a algunas de las expresiones más usuales que, en la obra del mismo autor, denotan la canalización de esa conexión estructural con dominante filosófica. A veces[5] se da el caso especial en el que una doctrina filosófica *genera de modo expreso* algo que no lo es (como una escuela literaria). Más frecuentemente encontramos que una filosofía *modeló* la intelectualidad latinoamericana, o que le *impuso* a ésta una *general impregnación,* o que *conformó* una mentalidad o que la *influyó*, la *nutrió* o la *inspiró*. Puede decirse que una filosofía *preside* una ideología política o que un movimiento educativo avanza *bajo las banderas* de una filosofía. Las tendencias del realismo literario son *correlatos* artísticos del Positivismo filosófico, el naturalismo estético es *hermano* del científico, mientras que el modernismo literario resulta *solidario* de la renovación finisecular de la metafísica. Del principismo intransigente de ciertos liberales se dirá que *es solidario* con el espiritualismo, pero también que *derivó* de éste, mientras que el evolucionismo político *es producto* del Positivismo, del cual *procede*.

Como se advierte sin más, *generar*, *imponer*, *impregnar*, *conformar*, *influir*, *nutrir*, *inspirar*, indican un nexo que va de la causa filosófica al efecto extrafilosófico; mientras que *ser solidario*, *correlato* o *hermano* no hacen referencia a un nexo causal, sino que denotan la común pertenencia a una forma cultural. Ambos conjuntos léxicos son, pese a su divergencia, igualmente adecuados, porque su misma oscilación manifiesta —aunque no se lo nombre— el supuesto ya mencionado que otorga a la Filosofía el rol de expresión pensante de la época (supuesto sobre el que habrá de volverse aquí una y otra vez). Por eso la preeminencia del plano filosófico no se altera tampoco cuando otro historiador declara, por ejemplo, que la conciencia romántica *hace de trasfondo* del espiritualismo decimonónico, e incluso que éste *depende* de aquélla[6].

5 Las palabras subrayadas han sido extraídas de A. ARDAO: *Espiritualismo y positivismo...* (ed. cit. pp. 16, 49 ss., 59, 246, 252), así como de la colección de artículos *Etapas de la inteligencia uruguaya* (Montevideo: Universidad de la República, 1971), pp. 127, 140, 142, 217, 287.

6 Cfr. A.A. ROIG: *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (Puebla: Cajica, 1972), pp. 35 y 130.

La Filosofía, para ejercer su función expresiva, ha de depender de su trasfondo epocal, pero por el ejercicio de su peculiar función puede y debe *encabezar* la serie de manifestaciones de la cultura e incidir causalmente sobre las otras en forma decisiva, pues —cabría decir— sólo en ella la época accede al saber de sí en la transparencia del concepto.

La frase de aspecto hegelianizante que se acaba de emplear, aun cuando no es usual entre los historiadores latinoamericanos de las ideas, expresa adecuadamente un tema recurrente que quizás pudiera considerarse como el criterio vertebrador que orienta su práctica. Con ella de ningún modo se pretende endosarles la acusación de sostener una concepción idealista de la historia. La imagen de la Filosofía que ordena su quehacer atraviesa la oposición entre el idealismo y el materialismo histórico; y, por lo demás, es oportuno recordar que pocas cosas hay más hegelianas que un lukacsiano[7]. Será posible, entonces, prescindir en lo sucesivo de la oposición aludida, por más que ella exista, pero en función subordinada. Pues —como se intentará mostrar a partir de aquí— lo que debe ser objeto de discusión está anclado en los *procesos de composición narrativa* y no, o no en demasía, en lo que oficialmente se pretende que es el sentido final de la investigación —por ejemplo, una «dialéctica de la conciencia americana»[8]—, o incluso en lo que se supone que determina en última instancia su objeto.

Tampoco parece de mucho interés hostilizar a estos historiadores cuestionando que ese rol de la Filosofía pueda tener validez para la India o el Egipto faraónico, para los mayas o los babilonios. Pues aun cuando tal cuestionamiento resultase abstractamente correcto, una crítica así sólo podría interesar si ellos decidieran, sin alterar en nada su imagen de las cosas ni, en particular, sus procedimientos

7 La irrelevancia, para el caso, de esa supuesta oposición fundamental ha sido claramente vista por Ardao en «Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina», cit., p. 66.

8 Cfr. el texto de Leopoldo Zea que, precisamente, lleva por nombre *Dialéctica de la conciencia americana* (México: Alianza Editorial Mexicana, 1976) y que explicita una línea interpretativa que se encuentra en toda su producción.

metodológicos, ocuparse de las ideas implícitas o explícitas en las culturas indígenas o en el folklore afrolatinoamericano o en la mentalidad popular. Sin embargo, la cuestión aquí no planteada encierra otras dos que por lo menos son dignas de mención. La primera: si esta manera de ver y de proceder no implica una reducción ilegítima a lo que vale como pensamiento para el circuito letrado. La segunda: la que, algo toscamente, podría llamarse la de la *identificación* de una idea, una tesis o un texto como *filosófico*.

En cuanto a la primera: es cierto que en los autores encarados la historia de las ideas tiende a asimilarse sin más a la historia —de por sí importante— de la institución universitaria, de sus adyacencias y de su público. Para comprobarlo, basta con recorrer rápidamente los contenidos de obras como las de Zea sobre el Positivismo en México, las de Roig acerca de la segunda mitad del siglo XIX argentino, o el ciclo de Ardao sobre la evolución de la Filosofía y la conciencia intelectual en Uruguay[9]. Es cierto también —y los estudiosos de la producción literaria, entre otros[10], se han vuelto, como es sabido, muy sensibles a este aspecto— que, al poner de relieve el pensamiento vigente en una sociedad, tal identificación puede conducir con rapidez a consolidar la represión, en la memoria histórica, del decir iletrado o semiletrado que fue parte de la situación dialógica y que luego no ha entrado ni siquiera en las bibliotecas. Frente a esto —que no ha dejado de preocupar a ciertos practicantes de la disciplina— la defensa ha de consistir en, al mismo tiempo, sostener la legitimidad metodológica

9 Cfr. L. ZEA: *El Positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1968); A.A. ROIG: *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (ed. cit.) y *Los krausistas argentinos* (Puebla: Cajica, 1969); A. ARDAO: *Filosofía preuniversitaria en el Uruguay (1787-1842)* (Montevideo: Claudio García, 1945), *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* (ed. cit.), *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico* (Montevideo: Número, 1951), *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay* (Montevideo: Universidad de la República, 1962), *Introducción a Vaz Ferreira* (Montevideo: Barreiro y Ramos, 1961), *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX* (México: Fondo de Cultura Económica, 1956), *Etapas de la inteligencia uruguaya* (ed. cit.).

10 Cfr. por ejemplo J.C. SCHMITT: «L'histoire des marginaux», en J. LE GOFF (comp.): *La nouvelle histoire* (París: Complexe, 1988), pp. 277-305.

de la provisoria puesta entre paréntesis de ese otro decir, y en la comprobación de que esa prescindencia no tiene por qué inducir a creer que no existe lo dejado fuera del terreno de estudio. Esta comprobación sólo puede hacerse caso por caso; limitémonos ahora a señalar que resultaría extraño que los historiadores de las ideas indujeran al olvido aludido cuando, en su campo profesional, han de tener trato constante con autores como Sarmiento, tan explícito en la presentación de sus antagonistas. Y en lo que respecta a aquella legitimidad, cabría respaldarla, por ejemplo, exhibiendo la especificidad textual o la relativa autonomía del circuito de la producción letrada en las épocas que son objeto de estudio, lo cual no implica, desde luego, que esa peculiaridad no pueda ser explicada en términos histórico-sociales más amplios.

En cuanto a la segunda de las cuestiones arriba nombradas (la de la identificación de un discurso como perteneciente a *la* Filosofía), vale la pena plantearse aquí algunas preguntas básicas. Por ejemplo: ¿es calificable como filosófico todo plano de ideas de máxima generalidad, y esto —como parece pensar Ardao— en cualquier cultura? Y si tal cosa se aceptara a título provisorio (ya que hemos sensatamente desistido de evocar universos culturales ajenos al que ocupa a estos historiadores, quedándonos sólo con lo que es un fragmento de la cultura letrada de Occidente), ¿es entonces secundario, o aun irrelevante para esa identificación de *lo* filosófico, *el juego institucional* que en esa cultura caracteriza públicamente *hoy* a lo que se llama Filosofía?

En efecto: si estas preguntas se desestiman, el campo de nuestra disciplina quedará con toda probablilidad caracterizado de hecho mediante aquellos rasgos de la misma que ocupan el proscenio en los manuales de Historia de la Filosofía (repertorios siempre cuestionados pero siempre imprescindibles). Bien sabido es que, en el interior de la vida académica, mucho es lo que se ha alegado en contra de ellos. Aquí debe preocuparnos, ante todo, la ilusión de uniformidad que generan, así como la proyección anacrónica, generalmente inconsciente, que sus autores hacen de los problemas de su presente y también de *la concepción misma de la Filosofía* que para ellos rige, pero no necesariamente para sus historiados. El traslado de esas fallas —quizás en parte inevitables— al terreno más heterogéneo del *pensamiento*, sólo puede agravarlas.

Consideremos por un momento que es en virtud de las reglas —o más bien de los hábitos— de ese juego institucional actual, juego que (si bien con algún retraso) los manuales necesariamente reflejan, que ciertos autores y textos se ubican dentro de la tradición y otros normalmente quedan fuera[11], y que el traslado irreflexivo de esos hábitos bien pudiera tener en nuestro objeto de estudio, más graves consecuencias que en el de su origen. Pues si echamos una mirada a lo que fue la cultura de los países de América Latina en el siglo XIX, ¿podemos acaso dar por supuesta la existencia plena en ellos de dicho ámbito institucional, con todo lo que él implica?

Recordemos —para comenzar— que, entre otras cosas, la institución llamada Filosofía[12] supone como norma, además de un *aparato académico* (que puede, en un medio dado, haberse reducido incluso a *una* cátedra, *un* docente, *un* manual, pero que no por ello deja de ser tal), también la presencia de supuestos interpretativos que deciden, muchas veces al nivel de lo implícito, las maneras —estilísticamente diversas pero en definitiva limitadas— en que un texto puede ser construido para que se lo reconozca como filosófico. Dicho esto, ¿estamos seguros de saber cómo se apropiaban de la disciplina los intelectuales latinoamericanos del siglo XIX y los efectos generados por su modo de apropiársela? ¿No prejuzgamos éste sobre la base de lo que —también en nuestro continente— hacen hoy o hacían ayer con la tradición filosófica los profesionales de la Filosofía? Miradas las cosas en concreto: ¿qué era, para un poeta romántico, ser espiritualista?, ¿qué implicaba, en un abogado de 1890, su adhesión al Positivismo? Y, para tomar

---

11 Para un caso concreto, cfr. Bruce KUKLICK: «Seven thinkers and how they grew», en R. RORTY, J.B. SCHNEEWIND y Q. SKINNER (comps.): *Philosophy in History* (cit.), pp. 125-139.

12 Cfr. A. COHEN y M. DASCAL (comps.): *The Institution of Philosophy* (La Salle: Open Court, 1989). Para la historia de un ejemplo nacional harto vinculado con América Latina, cfr. P. VERMEREN: *Victor Cousin, le jeu de la philosophie et de l'Etat* (París: L'Harmattan, 1994), así como los textos reunidos en S. DOUAILLER *Et al.*: *La Philosophie saisie par l'Etat* (París: Aubier-Montaigne, 1988). Cfr. también J.L. FABIANI: *Les philosophes de la République* (París: Minuit, 1988).

un punto específico dentro de lo anterior: ¿cómo se llevaba a cabo *el acto de leer*, y de leer Filosofía? Es muy posible que el poeta se acercase a los textos como quien se pone a espigar en Lamartine, y que a su vez efectuara ese acercamiento con una disposición a la inmediatez afectiva que hoy no solemos emplear —con razón o sin ella— ni aun para la poesía. Es probable que el abogado se dirigiera a Spencer del mismo modo que a una nota editorial o a un artículo de fondo. Desde luego, no debe presumirse que *siempre* fuera así (ni, por lo demás, que tales estrategias de lectura sean forzosamente erradas), pero poca duda cabe de que estas formas de apropiación existieron y pesaron. Y si lo sospechamos, y aun lo sabemos, ¿no erramos al homogeneizar sin atenderlas la escena de la Historia de las Ideas en América, haciendo así que ésta adquiera una familiaridad ilusoria?

Antes de intentar una respuesta será conveniente dejar en claro que las mencionadas dificultades requieren ser encaradas, y que los problemas se verían solamente desplazados si, frente a lo hecho por estos historiadores, se propugnara el retorno simple, aun cuando autoconsciente, a la clásica y aséptica historiografía de las ideas filosóficas, dejando entonces de lado la pretensión de ocuparse del anclaje epocal y sociocultural de las mismas (salvo en la tenue medida en que ese horizonte suele aparecer en tales narrativas). En efecto, *prima facie* podría pensarse que las dificultades de la empresa surgen de pretender dicho anclaje y que, si se abandonara esta pretensión (o quizás si se la postergara) y el historiador se concentrara sólo en los —para llamarlos de algún modo— *contenidos indiscutiblemente filosóficos*, podríamos volver al seguro suelo de los manuales clásicos de Historia de la Filosofía. Pero prescindiendo de que este retorno nos agrade o no, y también de que ese suelo —como acaba de señalarse— sea en realidad un campo minado, debe ser dicho que los historiadores del pensamiento latinoamericano *no podían siquiera* hacer eso, y que no podían hacerlo por las propias implicaciones de su material. Esta imposibilidad puede ilustrarse fácilmente.

En su libro *La Filosofía iberoamericana*, Francisco Larroyo, al tratar de la implantación del Positivismo, considera que un «error que en mucha parte padece» la historiografía dominante es el de pretender detener la mirada «en las mil resonancias que las doctrinas de Comte, Mill, Spencer, han ejercido en el campo de la política y de la educación»[13]. En vez de concentrarse tanto en la filosofía política y pedagógica que tal doctrina prohijó, invita a los historiadores a ocuparse de las vueltas y revueltas de los enunciados característicos de ese Positivismo, a concentrarse en los «filosofemas mismos», a «estudiar cómo fueron éstos trasplantados en las nuevas tierras, qué modificaciones, si las hubo, ofrecieron en su desarrollo, cómo lucharon entre sí, y cómo, al fin, declinaron». Desde luego, Larroyo no pretende ignorar que «el influjo y reflujo» del entorno es relevante para el devenir de la disciplina; acepta que «la filosofía es un ingrediente de la vida cultural de un pueblo» y que por lo mismo «debe tratarse, históricamente, en inseparable vínculo con ésta» (no hacerlo sería incidir en un «vetusto y falso concepto»). Sin embargo, entiende que «la variedad de la cultura, puntualmente, obliga a una división del trabajo». El aludido entorno ha de ser tema de otros: de quienes cultiven «la historia de las instituciones políticas», así como «la historia de los hechos pedagógicos».

Lo que causa extrañeza en esta propuesta es, sobre todo, que se haga en relación con materiales como los que brinda el siglo XIX latinoamericano, y en particular su momento positivista. Porque es cosa de preguntarse si, precisamente, los procesos de trasplante, modificación, lucha y declinación —para hacer uso de las mismas expresiones del propio Larroyo— que caracterizaron en forma dominante ese siglo y tal momento, pueden ser historiados de modo inteligible sin apelar en cada paso a lo que él quiere excluir; si hemos de creerle a Leopoldo Zea —y no parece que, en esto, su reconstrucción del Positivismo latinoamericano, y más en especial mexicano, haya sido desafiada hasta hoy— resulta indudable que esa doctrina, en nuestro continente, fue adoptada y adaptada gracias a una específica voluntad política y pedagógica, y que esa voluntad es un elemento central para la comprensión de los textos mismos, incluso para los que debaten temas aparentemente tan ajenos a lo político y lo pedagógico como los que suscita

13 Cfr. F. LARROYO: *La filosofía iberoamericana* (México: Porrúa, 1978), p. 101.

la *Lógica* de J.S. Mill[14]. ¿Por qué habría de reducirse el historiador a darnos una versión escuálida del mundo en el que ha penetrado, máxime si esa reducción es, para el caso, artificiosa y sólo está avalada por una idea de la división de trabajo que hoy día todo practicante del *métier d'historien* rechaza en nombre de una disciplina que se quiere total[15]?

Ahora bien: que Larroyo asimile constantemente, en la misma página aquí comentada, la «historia de la filosofía» a la «historia de los filosofemas», quizás se pudiera cargar a la cuenta de las limitaciones de una manera de ver que, pese a todo, sigue siendo muy tradicional. No obstante, esa asimilación aparece, por lo menos en forma tácita, en otros autores, como cuando W.D. Raat, persistente contradictor de Leopoldo Zea, cuestiona el uso que éste hace del término *positivismo* por entender que ilegítimamente se lo amplía hasta denotar la perspectiva cientificista en su conjunto[16]. Sólo que a esto podríamos replicar: ¿en qué puede fundarse tal reproche, si no es en aquella dudosa asimilación? ¿No sigue Zea el precedente discursivo de la propia época que estudia? ¿No es tal ampliación denotativa un hecho capital en la historia del Positivismo latinoamericano? Y aun si, como Raat cree, el cientificismo es «una vaga actitud», ¿deja por eso de ser tema, quizás *el* tema, de la investigación que Zea enfrentaba? Otra cosa sería, desde luego, que se llegara a mostrar que este autor —entre otros— pretende estudiar vagas actitudes (si es que lo son) con el cartabón apto para dar cuenta de las doctrinas filosóficas sistematizadas como tales. Pero esta posibilidad —que pronto tendremos que considerar— a nadie autoriza a cerrar los ojos ante las características del material intelectual estudiado.

Un análogo supuesto se desliza a veces en otras y muy competentes narrativas historiográficas. Tal es el caso cuando encontra-

14 Cfr. L. ZEA: *El Positivismo en México* (ed. cit.), esp. pp. 321, 352 y buena parte de lo referente a la polémica Parra-Vigil (pp. 359-393).

15 Esa pretensión de totalidad está cabalmente expresada en antologías como la ya citada de Le Goff o en J. LE GOFF y P. NORA (comps.): *Faire de l'histoire* (París: Gallimard, 1974, 3 vols.). Cfr. también G. BOURDE y H. MARTIN: *Les écoles historiques* (París: Du Seuil, 1983).

16 Cfr. W.D. RAAT: *El Positivismo durante el Porfiriato* (México: Secretaría de Educación Pública, 1975), pp. 7, 23.

mos que Torchia Estrada[17] minimiza el interés de los *Principios de ideología* de Fernández de Agüero con el argumento de que lo que ellos tienen de original está en lo que este historiador llama «excesos de heterodoxia polémica en campos no estrictamente filosóficos». Desde luego que es importante mostrar que, en gran medida, el célebre curso de Fernández de Agüero seguía muy de cerca, y con abundantes préstamos, a Cabanis o a Destutt de Tracy; y es probable que ello obligue a moderar ciertos entusiasmos que dicho curso generó[18]. No es menos cierto, sin embargo, que la estrategia ahí seguida por Torchia Estrada tiende a prejuzgar *lo que la Filosofía es*, de una manera que bien pudiera ser ajena u opuesta a la de su historiado y a la del público al que éste se dirigía. Pues, al fin y al cabo, ¿cómo pasar por alto que, para la época, el interés y el valor de la Filosofía probablemente consistieran en actividades como la de inferir de la teorización aparentemente más pura cosas tales como la negación de los dogmas de Nicea y Calcedonia en torno al Hombre-Dios? ¿Tenemos derecho *en tanto que historiadores* a rechazar que el pensamiento filosófico pueda legítimamente ser concebido, antes que nada, como debate ideológico? Cuando se supone el valor de la distinción entre filosofía *pura* por un lado e *ideas* por otro, ¿cómo no recordar —en particular si en el propio libro de Torchia Estrada el tema y el personaje hacen luego su aparición— que precisamente uno de los actores más conspicuos de esta escena, Juan Bautista Alberdi, sostuvo en 1840 que la «filosofía americana» sólo debía ser reflexión sobre la circunstancia propia, y que por lo tanto el nexo que se ha desvalorizado se encuentra entendido como esencial por aquellos mismos que son objeto de estudio? No estamos obligados, por cierto, a pensar lo mismo que Alberdi o que Fernández de Agüero y sus lectores o auditores (incluso —contra lo que muchos historiadores de las ideas y/o filósofos de lo

17 Cfr. J.C. TORCHIA ESTRADA: *La filosofía en la Argentina* (Washington: Unión Panamericana, 1961), pp. 98 y 101.

18 Por ejemplo, en José Ingenieros. Cfr. su texto de 1914 *Las direcciones filosóficas de la cultura argentina* (Buenos Aires: Eudeba, 1963), esp. pp. 47-50. Mucho más en detalle en *La evolución de las ideas argentinas* (Buenos Aires: Elmer, 1957, 5 vols.).

americano parecen creer— cabe que tal sea imposible), pero sí a partir de lo que aquellos intelectuales y su entorno efectivamente entendieron al respecto.

Con dos observaciones conviene concluir recapitulando lo anterior. La primera: que, por todo lo visto, parece innegable la pertinencia de una investigación del pasado filosófico latinoamericano que atienda a los marcos intelectuales, ideológicos, socioculturales, en los que ese pasado aconteció; la segunda: que, a juzgar también por lo señalado ya, la forma concreta con que esa contextualización se ha llevado a cabo plantea desde sus comienzos, e incluso en una versión tan prudente como la que Ardao ha ofrecido, ciertos problemas de carácter *conceptual* cuyo análisis se hace ineludible. Este análisis habrá de ser proseguido y profundizado en lo que sigue.

LAS APORÍAS DE LA TOTALIZACIÓN

La hipótesis de que ha acontecido una conceptualización parcialmente malograda o fallida del material histórico podrá servir de inmediato de vínculo entre un conjunto de observaciones. Ella adquiere más fuerza cuando nos encontramos con síntesis de pretensión particularmente abarcadora, como lo es el texto de Leopoldo Zea que, tras diversos añadidos, lleva hoy el título de *El pensamiento latinoamericano*; o, con mayor énfasis, en otras obras de tesitura más interpretativa, como lo son, dentro de la producción del propio Zea, sus libros *América como conciencia*, *América en la historia* o *Filosofía de la historia americana*[19], así como en el caso —aun cuando la intención y la estructura sean otras— de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, de Arturo Andrés Roig[20]. Es entonces cuando al lector prevenido

19 L. ZEA: *América como conciencia* (México: Cuadernos Americanos, 1953), *América en la historia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1957), *Filosofía de la historia americana* (México: Fondo de Cultura Económica, 1978).

20 A.A. ROIG: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (México: Fondo de Cultura Económica, 1981).

se le suscitan dudas cuyo objeto no es nada desdeñable. ¿Por qué, para poner un ejemplo, elige el historiador ocuparse de tales o cuales figuras o tendencias y por qué excluye tales o cuales otras del campo de sus consideraciones? ¿Qué lógica preside la formación del *corpus* sobre el que se hila su narración?

Si nos remontamos a lo anteriormente dicho sobre la función expresiva y la preeminencia cultural de la Filosofía, una respuesta probable a estas preguntas, si se la explicitara, tendría que consistir en señalar que los incluidos expresan filosóficamente a su época, bien porque al ser sin discusión filósofos se entiende que de algún modo su época *debe* expresarse en ellos, bien porque al teorizar con un grado elevado de generalidad en torno a los problemas de su tiempo suponemos que cabe decir que *hicieron filosofía*, siquiera la de su circunstancia.

Sin embargo, para llegar a dar tal respuesta —una respuesta cuya *posibilidad* es presentada aquí como *conjetura*— no basta con sostener la ya señalada tesis de la preeminencia de la dimensión filosófica en el ámbito de las ideas. Por eso mismo es que Arturo Ardao, el historiador a quien hemos seguido en su presentación de dicha preeminencia, no puede servirnos aquí de ejemplo; su imagen de la Filosofía[21], por ser más clásica que la habitualmente brindada por el circunstancialismo[22], inhibiría su

21 En el citado volumen *Filosofía de lengua española* pueden encontrarse varios ejemplos de esa imagen del quehacer filosófico. Cfr. esp. pp. 73-78: «Filosofía americana y filosofía de lo americano».

22 La influencia del circunstancialismo difundido por Ortega y Gasset es un hecho ampliamente conocido, registrado y, en muchos casos, explícitamente asumido; con respecto a Gaos, cfr. esp. los materiales reunidos en su *Pensamiento de lengua española* (México: Stylo, 1945) y en sus dos volúmenes *En torno a la filosofía mexicana* (México: Porrúa & Obregón, 1952-1953). El carácter dominante de ese influjo —sobre todo en y desde México— no debe hacer olvidar el peso que tuvo Francisco Romero en la constitución de la disciplina y, a través de él, la persistencia de la tradición que, en la República Argentina, remonta a José Ingenieros y a Alejandro Korn (Cfr. al respecto el texto de Ardao «La Historiografía de las Ideas en Latinoamérica», en *Latinoamérica*, número 10, pp. 25-38, así como el ya citado «Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina»). Tal tradición es considerablemente más reticente frente al historicismo que la que formó a los historiadores mexicanos, ya que ni la filosofía naturalista de Ingenieros ni el

adhesión explícita o implícita a la respuesta justificatoria aquí formulada. Y por eso tampoco, para llegar a ella, será suficiente —dada su generalidad— con el eventual apoyo brindado por la simple declaración que atribuye a nuestra disciplina el rol de expresión conceptual del entorno, aun cuando éste quede reducido a las vigencias e inquietudes del medio local. Parece que algo más se necesita todavía: que la función expresiva que la Filosofía supuestamente ejerce respecto de su tiempo se transforme, en la práctica, en correlación biunívoca: *toda* filosofía ejercería dicha función, y todo tiempo encontraría algún discurso filosófico donde *en forma significativa* se halla su expresión. Es inútil discutir en abstracto este supuesto: posiblemente en estos términos nadie quiera reconocerlo como suyo. En cambio, resultará productivo mostrar cómo, en los hechos, se lo asume, y con qué consecuencias.

En efecto, no cuesta mucho advertir que, por un camino como ése, varias distorsiones habrán de avecinarse: exclusión indebida de corrientes intelectuales que, si las que están tienen derecho a estar, no pueden ser dejadas de lado, con frecuencia incluso para comprender el contexto de las que han sido incluidas; magnificación de figuras (individuales o colectivas) en función del inoportuno lente constituido por el hecho, a veces irrelevante, de que esas figuras se ocuparon de temas filosóficos; personajes o tendencias que ejecutan roles forzados o ajenos, como cuando se sobrepolitizan filosofías poco adecuadas para lo que de ellas se pretende o, inversamente, cuando se sobrefilosofizan —valga la expresión— discursos incapaces de asumir semejante carga; olvido o volatilización de las intenciones que efectivamente tuvieron los emisores de buena parte de los textos analizados; construcción de ciertas constelaciones de ideas siguiendo el modelo (normalmente más compacto) que caracteriza a otras; desatención al interesante hecho de

eticismo de Korn ni la proximidad de Romero a la Fenomenología Eidética estaban en condiciones de avalarlo sin más. Para el contraste entre la actitud reticente y la forma más plena de historicismo, cfr. F. MIRÓ QUESADA: *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (México: Fondo de Cultura Económica, 1974), esp. pp. 7 ss., donde ese contraste es relevado en clave anecdótica.

qué cosas, eventualmente tan distintas, puede significar *tener una filosofía* o adherir a un conjunto de ideas.

Ciertamente, sería bien injusto pretender que las obras de los historiadores del pensamiento latinoamericano son un museo de horrores donde, a cada paso, se encuentran dichas distorsiones. Pero no parece menos cierto que hallar ejemplos de éstas es una tarea relativamente sencilla. Veamos algunos, extraídos del período que ellos han recorrido con más empeño.

La problematicidad del corpus

Comencemos por tener presente que uno de los rasgos más visibles del siglo XIX latinoamericano ha consistido en la reiterada presencia de *pensadores* que teorizaron acerca de su circunstancia. En un mundo donde aún las ciencias sociales no se encontraban institucionalizadas como tales; en un mundo, además, donde una producción puramente teórica hubiera sido vivida como una omisión escandalosa, ya que el carácter de la propia realidad parecía sin más exigir el compromiso político, la prédica periodística, el discurso normativo, nada tiene de raro que esos pensadores buscaran inspiración en la Filosofía, apelaran a ella a la hora de emplear argumentos de autoridad, e incluso hayan formulado sus reflexiones en forma tal que quizás no desmerecen al ser comparadas con lo que era, a la escala universal de su tiempo, reconocido como *Filosofía de la historia* —la expresión es muy de época, y de ella se volverá a hablar— o como *Filosofía de la cultura*. No obstante, nada justifica que algunos de ellos, los que parecen presentar una mayor impostación globalizante, sean descontextualizados por la historiografía hasta un punto tal que ya no se sepa, sino muy genéricamente, a qué público se dirigían, con qué adversarios polemizaban, a qué bandos políticos adherían, quiénes eran los integrantes de éstos, qué sectores sociales los respaldaban, qué proyectos de futuro impulsaban, o con cuáles, de los que se encontraban en curso, se sentían comprometidos (más allá de un programa básicamente modernizador, lugar común de tantas empresas inconciliables). Con esto —que, previsiblemente, aflora mucho más en las visiones globales sobre América Latina que en los estudios país por país— se hace desaparecer no sólo a otros

actores del proceso que también reflexionaron sobre la circunstancia, sino aun a corrientes enteras del pensamiento social y político.

Así, se le ha criticado a Leopoldo Zea el no haber atendido suficientemente a las ideologías conservadoras y tradicionalistas[23]; la validez de este reproche particular no es del todo manifiesta, e incluso cabe argumentar que esa ausencia, si es tal, ha sido cancelada más tarde en su producción[24]. No obstante, esa crítica puede ser tomada como síntoma de algo más difuso, y probablemente de mucho más peso: sucede que, si se mira atentamente, se advierte que, en *El pensamiento latinoamericano*, Zea no reconstruye los entornos efectivos de los textos seleccionados, sino que los escoge a partir de un contexto cuyos rasgos quedan en gran medida faltos de determinación; y que por esa causa corre el constante peligro de omitir zonas enteras de lo que su título promete. Es muy probable que, en un primer momento de la investigación de conjunto sobre América Latina —tengamos en cuenta, entre otros males, el bajo grado de comunicación internacional existente en la década de 1940— tal limitación haya sido inevitable y legítima; es dudoso, en cambio, que ella pueda razonablemente consolidarse mediante el implícito supuesto —que, de haberse enunciado, hubiera por lo menos servido de base para la discusión— de que, por ejemplo, Alberdi era filósofo pero sus otros contemporáneos no; aun cuando esto fuera verdad —lo que para nada es obvio—, sería una verdad inoportuna si de estudiar el proceso de las ideas se trata.

Se podrá decir, quizás, que esta distorsión no es sino la usual en tantas historias de la Filosofía, que son a veces muy capaces de comunicarnos con detalle el pensamiento político de Hobbes, Spinoza o Locke, pero que nada tienen que decirnos de Bodin, Saavedra Fajardo o Harrington, por más que éstos debieran formar parte de la misma constelación. Pero en esas historias, por lo menos, los autores incluidos son filósofos que se han hecho valer paradigmáticamente como tales por hallarse significativamente

23 Esta crítica, entre otras, se halla en W.D. RAAT: «Ideas e historia en México. Un ensayo sobre metodología», en *Latinoamérica*, número 3.

24 Cfr. en *Filosofía de la Historia Americana* (cit.), el capítulo sobre el «proyecto conservador», pp. 211-243.

presentes en campos que, como los de la Metafísica o la Teoría del Conocimiento, nadie parece interesado en anexar a otro territorio académico que al filosófico. De modo que, en tales casos, y valga lo que valiere esa manera de proceder, sabemos qué es lo que se nos ofrece: *no la historia de la filosofía política, sino la de la política de los filósofos, cuyo carácter de tales se verifica con independencia del contexto político*. Nada igual puede hacerse con Alberdi, para mencionar sólo al que más explícitamente habló de la Filosofía a partir de la propia circunstancia; y por eso, la descontextualización del *corpus* resulta menos justificable, si cabe.

Similar en sus bases y sus efectos a lo anterior, es lo que podría llamarse *magnificación* de ciertos pensadores. Pues véase lo que acontece en el caso del Positivismo. Éste ha sido, con altísima probabilidad, la más plena realización latinoamericana de una época puesta en pensamiento (prescindiendo ahora de cuál haya de ser el matiz significativo que se le dé a la repetida expresión). Si tal vínculo es lo que se busca investigar, lo que habrá de enfocarse será la conexión estructural cuya forma pensante es. En su indagación sobre el Positivismo mexicano, Zea dio del tema una versión que, acéptese o no como definitivamente correcta, cumple en forma equilibrada y coherente con lo que promete. Pero al ampliar su material empírico a toda América Latina, resultan privilegiados aquellos positivistas que, lejos de expresar la época y de, al mismo tiempo, conformarla, se hacen meramente notar por su adhesión al Positivismo como doctrina intelectual. Al tratar el caso brasileño, pocas líneas le bastan para dar cuenta de una figura como Benjamin Constant Botelho de Magalhaes quien, no obstante, ha desempeñado un rol de tanta relevancia, mientras que Miguel de Lemos, representante de la comtiana Religión de la Humanidad, resulta ser una personalidad mucho más digna de consideración por parte del historiador. Y lo que quizás era defendible en el caso de Brasil —al fin y al cabo, el Apostolado de Lemos desempeñó incluso un papel al comienzo de la República— no puede ya serlo al referirse al chileno, pues resulta distorsionante dedicar tanto o más espacio a los interminables avances de los hermanos Lagarrigue en dirección hacia un comtismo ortodoxo completamente impotente, que a la versión liberal del Positivismo

expresada por un intelectual de la relevancia de Valentín Letelier (cuya radicación ideológica no se agota, por cierto, al adscribirlo a esa línea, pues sus ideas constituyen —aunque *El pensamiento latinoamericano* no se ocupe de ello— una de las manifestaciones más atendibles de lo que podría llamarse el *ideario progresista* del Novecientos)[25].

Vale la pena señalar aquí en forma explícita en qué y dentro de qué contexto de intenciones acontece la distorsión aludida. Pues si lo que se quisiera historiar fuese la recepción latinoamericana del Positivismo como «filosofía sin más», no podría hacerse tal señalamiento; es harto plausible que dicha historia —«historia de los filosofemas», para reiterar a Larroyo— deba construirse, en gran medida, tomando nota de lo que dijeron, pensaron e imaginaron de Comte, Littré, Mill o Spencer quienes los leían, comentaban y repensaban. Pero aquélla acontece cuando lo prometido es bastante más: la reconstrucción del pensamiento latinoamericano como autorreflexión sobre el ser y el deber ser de la circunstancia propia. Y aunque aquí también quizás pueda alegarse que estos desplazamientos eran inevitables para el momento en que Zea llevó a cabo lo principal de su investigación, lo que vale la pena señalar, en términos conceptuales, es el mecanismo (quizás inconsciente) que los posibilita, y que parece consistir en postular que, puesto que el Positivismo fue *la filosofía de la época* (y está claro que, a cierto nivel de su presencia, lo fue), entonces *toda* manifestación suya lo es con igual derecho.

Más allá de lo señalado, el hilo conductor elegido para construir la escena histórica del pensamiento latinoamericano ha llevado con frecuencia, por un deslizamiento bastante previsible, y del cual hay precedentes en otros campos de la historiografía de las ideas —las corrientes interpretativas de inspiración hegelo-marxista, aunque no sólo ellas, los brindan con persistencia[26]—, a la adopción de una imagen demasiado compacta de la totalidad social e ideológica dentro de la cual se articula la específica producción intelectual que se buscaba estudiar. Por un lado, la atención preferente a aquellas manifestaciones discursivas a las que, por su globalidad, se ha considerado como filosóficas, tiende a rebasar sus fronteras naturales y a buscar en toda muestra de *literatura de ideas* el mismo tipo de arquitectónica que —con todas las excepciones que se quiera— es normal hallar en la tradición usualmente reconocida de la disciplina. Esto conduce, como era de esperar, a la doble consecuencia negativa de, o bien desdeñar los textos en los que no cabe esperar esa sistematicidad, o bien encontrarla ficticiamente, forzando el sentido de lo que se lee. Por otra parte, a esta versión excesivamente compacta de la totalidad intratextual suele acompañarla muchas veces una comprensión demasiado monolítica de la conexión estructural entre los distintos niveles de la realidad social. Comencemos por esto último.

Los riesgos de la totalización intertextual

No cabe duda de que hay empresas políticas, y no sólo en América Latina, que, en su devenir, se han proyectado en el terreno filosófico académicamente constituido o se han armado con argumentos extraídos de éste. Así, durante la Emancipación llegó a haber incluso un interés *político* en promover una filosofía *académica* como la de Destutt de Tracy. Sin embargo, no hay que buscar mucho para encontrar la razón de este fenómeno: para la conciencia emancipatoria, el mundo colonial se presentaba dotado de una doctrina teológico-política muy estructurada, doctrina a la que se procuraba con urgencia desmontar. Bastante razonablemente, se pensaba —Rivadavia, durante su auge en el Buenos Aires, de 1821 a 1827, es un buen ejemplo— que la Ideología era un instrumento adecuado para realizar esa tarea. Ahora bien: es obvio que no todo movimiento político ha de encontrarse en la situación y en las necesidades del movimiento emancipador; no obstante, extrapolando casos como éste, se ha ido en dirección a una *sobrefilosofización* de idearios cuyo nexo con la Filosofía es, en todo caso, bastante laxo.

25 Cfr. L. ZEA: *El pensamiento latinoamericano* (ed. cit.), pp. 215 ss., pp. 235-274. Para el Positivismo en Brasil, cfr. CRUZ COSTA: *Panorama of the History of Philosophy in Brazil* (Washington: Unión Panamericana, 1962).

26 Cfr. J. SASSO: *Totalidad concreta y conciencia posible. Examen de dos nociones a través de su uso en la historia de las ideas* (Valencia: Universidad de Carabobo, 1980).

Por este camino incluso se desfigura inadvertidamente la obra efectiva que han producido algunos historiadores de las ideas. Tenemos esto, por ejemplo, cuando se nos dice que Ardao mostró al «krausismo como ideología de base del batllismo en el Uruguay»[27]. Pues lo que este historiador ha mostrado (y querido mostrar) es, en forma mucho más circunspecta, que el krausismo, en especial a través del iusnaturalismo de Ahrens, formó decisivamente el criterio ético-político de José Batlle y Ordóñez, y no el Positivismo, como decía una extendida leyenda. Sin duda los criterios que este político formó en contacto con aquella doctrina se proyectaron sobre sus seguidores; no obstante, éstos no tenían por qué adherir al krausismo: aún más, bien podían ignorar su existencia, cosa fácil de comprobar puesto que la leyenda de un Batlle positivista surgió, después de todo, entre los más entusiastas de sus propios partidarios[28]. Por otra parte, es notorio que el batllismo consiguió adhesiones de librepensadores de todo pelaje (deístas, agnósticos, materialistas), y aun de quienes no lo eran (hubo, aunque marginales, hasta batllistas católicos); que no insistió en los aspectos tendencialmente religiosos de Krause, sino que su anticlericalismo militante dejó de lado actitudes como las propugnadas al respecto por Ahrens; que a Batlle nunca pudo serle reprochada una jerga filosófica, como se le reprochó al krausista más obvio —para los conocedores del tema, que no para polemistas y escritores satíricos—, que fue Hipólito Yrigoyen, quien hasta cierto punto tuvo similitudes con él[29]; que al liberalismo solidarista que Batlle con toda coherencia propugnó podía arribarse, con igual o mayor soltura, desde otras posiciones; que éstas —como las propiciadas por las difundidas editoriales españolas de la época o por la escena política e intelectual que brindaba la Tercera República francesa— circula-

27 A.A. ROIG: *Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina* (México: UNAM, 1981) p. 53. Para el krausismo de Batlle la fuente más completa es A. ARDAO: *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico* (cit.).

28 Comenzando por R.B. GIUDICI: *Batlle y el batllismo* (Montevideo: Imprenta Nacional Colorada, 1928), libro partidista si los hay.

29 Para las raíces filosóficas de Yrigoyen, cfr. esp. A.A. ROIG: *Los krausistas argentinos* (ed. cit.), pp. 164-243 y 258-267.

ban en textos para 1910 más accesibles al público que el curso de Derecho Natural de Ahrens (que en décadas anteriores había sido objeto de una recepción importante); que habiendo polemizado acremente en su momento Batlle y Ordóñez con el evolucionismo spenceriano, uno de los ministros más relevantes de la época decisiva de su accionar gubernamental fue (como el propio Ardao se encarga de señalar) uno de los más connotados evolucionistas que su país había producido[30]. En estas condiciones, considerar a la filosofía de Krause —o incluso a la iusfilosofía de Ahrens— como base ideológica del aludido movimiento político no resulta esclarecedor para indagar en lo que éste fue.

La distorsión en sentido opuesto, es decir, la *sobrepolitización* de una filosofía, se le ha reprochado a Leopoldo Zea, por haber pretendido describir la crisis del Positivismo mexicano a comienzos del siglo XX como la expresión filosófica de la crisis del régimen de Porfirio Díaz, del cual él había sido el legitimador intelectual. Por este medio, Zea habría magnificado indebidamente la significación ideológico-política del llamado Ateneo de la Juventud, y de sus principales figuras filosóficas, Caso y Vasconcelos[31].

Sin pretender entrar aquí a evaluar la justicia de tal reproche, cabe —no obstante— formular algunas precisiones que son de cierta relevancia. Pues, por una parte, es verdad que, dados algunos puntos de vista sustentados por Zea, ninguna valla *a priori* impedía que él atribuyese a la negación doctrinaria del orden positivista —por el simple hecho de ser tal— el rol de filosofía

30 Por eso puede el mismo Ardao sostener que la ideología conservadora de algunos spencerianos «es separable (...) de la filosofía evolucionista considerada en sí misma» (Cfr. *Etapas...*, ed. cit., p. 173). Esta afirmación es una de las diversas muestras de que Ardao no comparte la visión sobrefilosofizadora de lo ideológico y sobreideologizadora de lo filosófico que aquí se examina. El caso aludido encierra, no obstante, un problema, sobre el que bien se podría investigar: ¿cómo llegaba, no un mero evolucionista sino uno partidario de Spencer, a adherir a un programa estatista?

31 Cfr. A. CORDOVA: «La filosofía de la Revolución Mexicana», en el tomo colectivo *La filosofía actual en América Latina* (México: Grijalbo, 1976) pp. 33-54.

propia de la negación revolucionaria de la sociedad que el Positivismo había justificado. En efecto, Zea ha aseverado explícitamente que «las doctrinas filosóficas no son sino expresión de una determinada realidad social», y manifestado en concreto que, en México, el Positivismo «no era otra cosa que la expresión de la necesidad que sentía la burguesía de establecer un nuevo orden social»; incluso ha sostenido que no es posible allí «desligar al positivismo de una determinada forma de política y de un determinado grupo social»[32]. Pero, por otra parte, Zea también ha negado con prudencia que los miembros del Ateneo fueran «los teóricos de la revolución de 1910», pues «acaso lo fueron en su aspecto político, pero no en el social», y lo único que propiamente afirma es que «realizaron una revolución ideológica destruyendo las bases ideológicas en que se había apoyado la burguesía mexicana en la etapa porfirista»; por eso ha escrito al respecto que «la revolución mexicana de 1910 no tuvo una filosofía, como la había tenido la revolución liberal al triunfar en 1867»[33]. Es cierto que hoy algunos cuestionan, contra Zea, incluso el que la Revolución Mexicana haya sido, en el plano de los principios y de las autoridades más recibidas, genéricamente antipositivista, y que se intenta probar que los intelectuales que actuaron a su servicio apelaban masivamente al mismo repertorio doctrinario que los ideólogos del Porfiriato, si bien extrayendo de ahí otro programa de acción[34]. De ser esto así, y contrariamente a las aseveraciones de Zea, de alguna manera revertiría para el caso mexicano lo que él mismo ha aceptado para otras zonas de América Latina: que, con base en Comte o en Spencer, libremente reelaborados, se podía ser positivista y, a la vez, llegar a muchos otros puertos: incluso a adherir al socialismo[35].

32 Los pasajes aquí citados de Zea se encuentran en *El Positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia* (ed. cit.), pp. 35, 300 y 28, respectivamente.

33 Cfr. *El Positivismo en México*, pp. 442 ss. La asimetría de la última frase citada podría ser alegada —no necesariamente contra el propio Zea, pero sí contra la insistencia en la búsqueda de horizontes filosóficos— para mostrar que el liberalismo mexicano, como tal, *no «tuvo»* filosofía alguna, sino que *optó por hacer uso de una* tras triunfar y para consolidar ideológicamente su triunfo.

34 Cfr. art. cit. en nota 31.

35 Sobre Positivismo y socialismo, cfr. L. ZEA: *El pensamiento latinoamericano*, ed. cit., pp. 428 - 442.

Pero junto con esta discusión empírica aparece un problema *conceptual* que es muy importante encarar: cuando se dice que una filosofía lo es de una época (y se quiere dar con eso algo más que una mera información cronológica), *¿de qué de la época se está diciendo que esa filosofía es?* ¿De ella en su conjunto? ¿De algún aspecto central? ¿De algún aspecto lateral que se reputa valioso? Cuando Zea dice que la generación de 1910 buscó una filosofía que respondiese a sus anhelos de revolución, ¿cómo puede probar que esos anhelos eran de revolución y no de liberación del Positivismo y de restauración de un absoluto metafísico? ¿Era el antipositivismo más o menos bergsoniano de Caso y de Vasconcelos, a la altura de 1910, algo más que la expresión en México de la bien conocida crisis del cientificismo decimonónico, que afectaba entonces a los letrados de Occidente? ¿Tenía esta crisis, ciertamente propia de la época, alguna relación de principio con la crisis de la formación social mexicana, salvo el hecho (que, desde luego, no es puramente contingente ni carece de consecuencias) de acontecer ambas en la misma sociedad, testimoniando así su importante diferenciación interna? ¿Es prueba de una relación inicial más profunda entre la Revolución Mexicana y los filósofos del Ateneo el que éstos, tras producirse aquélla, la hayan incorporado a su reflexión, legitimándola?[36]

Supongamos que, como los actuales críticos de Zea, respondemos por la negativa a estas últimas preguntas, e insistamos, desde este otro ángulo, en el problema conceptual aludido. ¿Estaríamos obligados entonces a sostener que, *puesto que* la filosofía de la revolución no fue antipositivista, la revolución no lo fue plenamente o no marcó un corte histórico radical? A la luz de lo dicho, parece que obligarse a inferir esto *porque* no hubo un cambio radical en la Filosofía es seguir dándole, como cuestión de principio,

36 Según los datos disponibles, Vasconcelos no es lo mismo, a este respecto, que Antonio Caso; no obstante, parece ser la excepción. Por lo demás, no pretendemos decir que el pensamiento de los filósofos del Ateneo carezca de raíces sociales, pero sí que su crisis, aun cuando condicionada por la clase social a la que pertenecen, no es la crisis de una clase ni de una fracción sustantiva de ella, y que, aun cuando condicionada por el grado de la evolución nacional, no responde a ningún problema nacional específico.

un peso político desproporcionado a los quehaceres de la disciplina[37], desproporción imputable a la imagen monolítica que se sigue teniendo de la totalidad sociocultural, así como a la persistencia en creer que el discurso filosófico es aquel lugar privilegiado en el que esa totalidad, a la vez, se refleja y se expresa.

Cercanas a estas dificultades conceptuales se encuentran las generadas por la aplicación de los criterios antedichos, no ya a tendencias doctrinarias o a grupos culturales, sino a la obra de autores que representan en América Latina la emergencia de lo que se ha llamado el «tipo humano del filósofo»[38] y de las formas características de su producción intelectual. En efecto, es un lugar común señalar que, a partir del 900, aparece (o reaparece, si se tienen en cuenta algunas manifestaciones de la vida intelectual de la colonia) un nuevo tipo de pensador que explícitamente se autointerpreta como continuador o restaurador de una tradición filosófica que se pretende estricta, y que la aparición de estos denominados Patriarcas o Fundadores determinará poco más tarde un proceso de avance en la codificación académica de la disciplina, el cual resultará ser correlativo a la pérdida de la significación colectiva que ella tuvo en el siglo anterior. Desde luego, nos encontramos con esto ante un fenómeno de gran magnitud, el cual habrá de ocuparnos luego. Aquí, no obstante, sólo ha de interesarnos desde la perspectiva crítica que se está presentando.

El hecho es que, agrade o no tal proceso —para lo cual hay razones diversas—, éste parece ser un dato primario en cualquier

37 En el artículo citado de A. Córdova parece estar implicado este punto de vista, o al menos el más aceptable de que la persistencia del Positivismo es *síntoma* de no haberse producido una revolución social. Que la Revolución Mexicana no lo fue (por no haber ruptura con el programa capitalista dependiente que también lo era del Porfiriato) es dicho expresamente en su obra *La ideología de la Revolución Mexicana* (México: Era, 1973) p. 32; cfr. la idea general que preside este importante trabajo en pp. 13 ss. Por lo demás, Córdova parece creer que el carácter académico de una filosofía es un reproche fundamental contra ésta (Cfr. art. cit. pp. 51-54).

38 La expresión «tipo humano del filósofo» se encuentra enunciada por Lucía Piossek en el volumen colectivo *La filosofía hoy en Alemania y América Latina* (Córdoba: Círculo de Amigos del Instituto Goethe, 1984) p. 265.

reconstrucción de nuestro pasado intelectual; y si lo es y si se lo sabe, entonces se trata de un dato del que corresponde dar cuenta cabal, en su significado y en sus motivaciones. Pero, por haber asumido sin matizar la tesis de la Filosofía como la época puesta en pensamiento, y haber optado en la práctica por identificar la época con lo brindado por el entorno social genérico, se llega rápidamente a *sustituir o a desfigurar las intenciones* que estos pensadores tuvieron al producir su obra: ella es ignorada en su propósito y, por lo común, asimilada a otros fenómenos culturales, a los que se nos dice que expresa.

Entre otros casos, lo dicho acontece, en algunas exposiciones de conjunto, con una figura como Vaz Ferreira, quien en la primera década del siglo representó muy cabalmente el papel de pensador centralmente ocupado con los problemas puramente teóricos de la Filosofía, no por reiterar o adaptar las concepciones que en ella se han producido, sino por lidiar, en particular por medio de un análisis del lenguaje, con los problemas gnoseológicos, ontológicos o éticos que en ella suelen plantearse.

Por eso resulta desajustado que se entienda la crítica antipositivista de Vaz Ferreira como manifestación de sus «dudas respecto a la eficacia de la doctrina para resolver todos los grandes problemas» de las naciones de América Latina, o el rechazo a esta doctrina —en la que inicialmente se había formado— a que él negara que fuera «suficiente la adopción del Positivismo para crear o hacer posible la aparición de grandes naciones como las que en Europa y en la América del Norte servían de paradigma»[39]. Y lo que está en discusión no es, claro está, saber si este pensador en alguna ocasión manifestó, o si hubiera manifestado, esa duda y ese rechazo (pues, al fin y al cabo, formaban parte de los corolarios inevitables de su posición con respecto a aquella filosofía); lo que aquí tendría que importar es el hecho revelador de que la posición misma, ni se enuncia doctrinariamente en relación con tales problemas, ni hay motivos para pensar que ellos integraran en forma relevante su contenido latente. ¿Por qué, entonces, presentarla en un contexto que le es ajeno?

39 Cfr. L. ZEA: *Filosofía y cultura latinoamericanas* (ed. cit.) p. 75.

Y también resulta extraño, desde luego, que se sostenga —al igual que en el caso anterior, por un historiador de relieve— que Vaz Ferreira, al criticar en 1908 el pragmatismo de James, respondía «a las mismas exigencias que movieron a Rodó a defender la existencia de una concepción y de la vida nuestras, en contra de la nordomanía avasalladora», y que así aquél hereda el «mensaje americanista» del *Ariel*. Es cierto que, en este último caso, se nos señala que entre Rodó y Vaz se da una «diferencia importante», la cual consistiría en que «Vaz Ferreira alcanza un nivel epistemológico ciertamente notable (...) que muestra la debilidad intrínseca del pragmatismo y por ende del espíritu pragmático del cual es expresión filosófica»[40]. Sin embargo, tal versión de la clara diferencia entre ambos autores contiene varios aspectos cuestionables[41]: no sólo presupone una coincidencia dudosa entre

40 Cfr. A.A. ROIG: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, ed. cit., p. 120.

41 Sin entrar aquí a discutir qué imagen de James y su pragmatismo era la dominante en el Novecientos: más la de un fideísta que la de un representante del «utilitarismo yankee». En Vaz, por ejemplo, esta imagen es visible en sus consideraciones sobre *The Will to Believe* y sobre la peculiar reivindicación que el filósofo norteamericano hace de la religión; probablemente fuera ésta —con sus bases epistemológicas— la discrepancia más radical entre Vaz y James. Cfr. los textos de 1908 reunidos posteriormente en C. VAZ FERREIRA: *Conocimiento y acción* (Montevideo: *Obras de Carlos Vaz Ferreira*. Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, 1957; vol. VIII). Es bueno recordar también que, para un admirador crítico de Rodó como el cubano Jesús Castellanos, «la moderna filosofía del Pragmatismo» es elogiable por ser la «renovación de todos los valores místicos y metafísicos»; mientras Darío declara que «un Poincaré, un William James y un Bergson, son los *pioneers* del infinito». Y que, en forma simétrica e inversa a lo sugerido por Roig, esa alabanza a James va unida a la explícita revalorización de su patria: si «un triste exclusivismo utilitario ha dominado en nuestras aspiraciones sociales», piensa Castellanos, es porque «hemos traducido mal el noble ejemplo que nos venía de la gran República americana»; en cuanto a Darío, nos recuerda que aquel país, «a pesar de sus vastas conquistas prácticas y de su constante lucha material, es el único en el mundo que tiene un *Thanksgiving Day*». Las palabras de Castellanos —pronunciadas en 1910— se han tomado aquí del prólogo de E. Rodríguez Monegal a *Ariel*, en J.E. RODÓ: *Obras Completas* (Madrid: Aguilar, 1957, p. 199); las del poeta —que son parte del acápite en prosa de *Pax...!*— de la p. 473 de R. DARÍO: *Poesía* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1977).

ellos, no sólo da injustificadamente por sentado que, para Vaz, es deseable que haya concepciones del mundo *nuestras* o de quien sea —esto es, concepciones del mundo locales o regionales— sino que volatiliza en exceso la central intención vazferreiriana de combatir, dondequiera que se los encuentre, los paralogismos y las confusiones que amenazan el ejercicio de la reflexión[42].

Con lo anterior no se quiere decir, en absoluto, que Vaz haya sido el filósofo de caricatura habitante de las nubes; estaba muy lejos de serlo, como lo prueban sus intervenciones en el terreno de la política, la legislación, la cuestión social y la femenina[43]. Ni se pretende sostener siquiera que, en tanto filósofo, nada le importaba la circunstancia; por el contrario, su campaña contra los errores conceptuales se enmarcaba en una preocupación educativa persistente, pero la circunstancia ahí envuelta era, a su juicio, ante todo la puramente humana, que él entendía un deber encarar (¿cómo hubiera podido ser de otro modo?) en el aquí y ahora en el que vivía. En cambio, en las aludidas visiones de conjunto todo pasa como si se pensara que Vaz Ferreira, miembro inevitable del panteón filosófico latinoamericano, ha de serlo por fuerza también de la emergencia de la conciencia latinoamericanista del siglo XX. Su fantasma es artificialmente convocado en este lugar porque se sigue suponiendo que, si el Positivismo fue, en América Latina, la filosofía del orden unilateralmente occidentalizador, la crítica antipositivista ha de ser siempre y de la misma manera, filosofía crítica de ese orden o al menos de su unilateralidad.

Por lo demás, no sólo son filósofos del siglo XX los afectados por estas estrategias. Ellas recaen también sobre un pensador como Andrés Bello, del cual se pasan igualmente por alto sus intenciones en tanto que filósofo sin más. Es evidente que esas intenciones no cuadran en el esquema preconstituido para el siglo

42 Paradigmáticamente se expresa esa intención de Vaz Ferreira en su *Lógica Viva* (Montevideo: Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios, 1910).

43 Entre tantos otros textos, cfr. C. VAZ FERREIRA: *Sobre la propiedad de la tierra* (Montevideo: Impresora Nacional, 1918), *Sobre los problemas sociales* (Montevideo: El Siglo Ilustrado, 1922), *Sobre feminismo* (Montevideo: Sociedad de Amigos del Libro Rioplatense, 1933), *La actual crisis del mundo desde el punto de vista racional* (Buenos Aires: Losada, 1940).

XIX de modo que, cuando no se las sepulta bajo su monumental obra filológica, lingüística, jurídica y educativa, se tiende a sustituirlas por su afán de una perspectiva intelectual globalizadora, a la que podrá llamarse filosófica, pero entonces en un sentido que no es el mismo en el cual puede ser calificada de obra filosófica su *Filosofía del Entendimiento*. De este modo, no se hace justicia a la propia idea belliana de la Filosofía —sobre la cual habremos de volver también más adelante en este trabajo— ni a su práctica de la disciplina, cuando se escribe: «La "filosofía americana", tal como la llamó Juan Bautista Alberdi, era una filosofía de la historia. El pensamiento de Andrés Bello se movía en la misma dirección y proponía que nuestra historia fuera considerada "con mirada filosófica". Lo mismo podríamos decir de tantos otros»[44]. Pero lo que los textos muestran es sólo que una vertiente del pensamiento de Bello —particularmente manifiesta en sus observaciones críticas a Lastarria y a Chacón— podía, eventualmente, dar lugar a una filosofía de la historia[45]; *nunca* que la Filosofía fuera para Bello lo que era para Alberdi: la «ciencia de las generalidades» cuyo «estudio, por lo común tan estéril», ha de traernos alguna «ventaja positiva» transformándose en «la expresión inteligente de las necesidades más vitales y más altas de estos países», para lo cual no sólo «la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto», no sólo debe ser «positiva, financiera, histórica, industrial, literaria en vez de ideológica y psicológica», sino que «por la forma de su enseñanza breve y

44 Cfr. A.A. ROIG: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (ed. cit.), p. 187.

45 Cfr. los escritos de Bello al respecto en el volumen *Temas de historia y geografía* de sus *Obras Completas* (Caracas: La Casa de Bello, 1981, pp. 219-261). Una visión de textos de Bello y Lastarria que incluye muchos otros materiales contextualizadores se encuentra en J. DURÁN CERDÁ: *El Movimiento Literario de 1842* (Santiago: Editorial Universitaria, 1957); cfr. esp. pp. 5-112. Cfr. con respecto a los avatares de la «historia filosófica» en el Chile de la década de 1840, G. COLMENARES: *Las convenciones contra la cultura. Ensayos sobre la historiografía hispanoamericana del siglo XIX* (Bogotá: Tercer Mundo, 1989), pp. 49-70. También, desde el ángulo de Lastarria, B. SUBERCASEAUX: *Cultura y sociedad liberal en el siglo XIX. Lastarria, ideología y literatura* (Santiago: Aconcagua, 1981), pp. 78-90.

corta» no vaya a quitarle a la juventud «un tiempo que podría emplear con provecho en estudios de una aplicación productiva y útil»[46]. Mídase la distancia entre esta filosofía americana y *Filosofía del Entendimiento*, texto no casualmente póstumo en el cual una de las presencias más obvias es la de Berkeley, figura, a esas alturas, totalmente extemporánea[47].

Los riesgos de la totalización intratextual

Diversos pero emparentados son los problemas que derivan de la ya mencionada búsqueda, en todo pensador que se estime de interés, de aquel tipo de consistencia que suele caracterizar al discurso filosófico. Entre otras cosas, un enfoque así tiende a darle una connotación especial a los verbos *adoptar* o *adherir*, y a sus equivalentes contextuales, cuando se los usa en expresiones del tipo *N adoptó el positivismo, X adhería al krausismo*, o similares. Éste es un efecto para nada sorprendente de la adopción de la filosofía como hilo conductor de la vida intelectual: en el contexto institucional de la tradición filosófica, y más en especial en el de las historias de la disciplina, el que alguien adhiera a una determinada corriente doctrinaria implica, en líneas generales, una cierta comprensión de cómo discurre su pensamiento. Parece necesitarse que él no sólo esté convencido de algo, sino que elabore explícitamente esa convicción, o que se remita a otro filósofo en quien encuentre, a su juicio, satisfactoriamente elaborado lo que él piensa; ambas opciones implican una disposición básica a defender intelectualmente las tesis que se suscriben y otras operaciones correlativas. Desde luego puede haber áreas, incluso dentro de las más transitadas, donde un pensador de este tipo, productivo en otras, no posea sino meras opiniones: que, por ejemplo, teniendo actividad

46 J.B. ALBERDI: *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea*; dicho texto —si no hay indicación en contrario— será citado de acuerdo con L. ZEA (comp.): *Pensamiento positivista latinoamericano* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980; Tomo I, pp. 61-67).

47 Sobre la filosofía de Bello, cfr. A. ARDAO: *Andrés Bello, filósofo* (Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1986); sobre su *destiempo* histórico, cfr. esp. pp. 15-24.

en el terreno de la filosofía de la ciencia, considere que existe una divinidad, sin saber qué hacer filosóficamente con esta convicción. Y, desde luego, las adhesiones, incluso de filósofos, a creencias cuyo ámbito rebasa el aceptado sin mayor discusión como propio de la disciplina, empiezan con rapidez a dejarnos sin la cobertura de eso que, en ese terreno, llamamos adhesión. Por ejemplo: ¿en qué consiste el catolicismo de Descartes? Esta pregunta no sólo significa: ¿a qué variante del catolicismo adhiere Descartes?, sino también: ¿qué grado de pertenencia siente con respecto a su fe?, ¿qué importancia intelectual le concede a su ser católico?, ¿a qué práctica lo mueve?, etcétera.

Los historiadores del pensamiento latinoamericano enfrentan sin duda el problema señalado, ya que están muy frecuentemente en presencia de convicciones que no se han articulado teoréticamente. Para reiterar dos preguntas que se hicieron ya: ¿qué era, para un poeta romántico, ser espiritualista?, ¿qué implicaba, en un abogado de 1890, su adhesión al Positivismo? Aquí es útil la distinción entre el *pensamiento* filosófico y la simple *conciencia* filosófica, tal como ha sido manejada por Ardao[48]: «pensar por cuenta propia», «elaborar o reelaborar» un conjunto de ideas es criterio de lo primero, mientras que «tener sus ideas», «encauzar por ellas» la vida, guiándose por «convicciones (...) más o menos lúcidas, más o menos definidas», es propio de lo segundo. Pero, admitida la distinción, y habiéndonos ya colocado en lo segundo y no en lo primero, ¿es el mismo tipo de relación con la doctrina a la que se adhiere el que encontramos en todas las conciencias? Parece que hay lugar para aclarar y precisar, ante diversas situaciones, lo que debemos entender por *adherir* o por *tener* una convicción.

Con esto se está lejos de plantear problemas tangenciales a lo que nos interesa aquí. Para poner un ejemplo: es cuestión largamente disputada si eran, y cómo eran, católicos los hombres de 1810. Es digno de preguntarse cómo pudo funcionar, hasta fines

48 Sobre la distinción entre pensamiento y conciencia filosófica, cfr. A. ARDAO: «El supuesto positivismo de Bolívar» (1960), en *Estudios latinoamericanos de Historia de las Ideas* (Caracas: Monte Ávila, 1978) pp. 41-69, esp. pp. 41 ss. y 62 ss.

del segundo tercio del siglo XIX, el llamado «catolicismo masón». ¿Respondían las logias sólo en materia política a los criterios básicos de la Masonería, pero no filosóficamente (si es que se sabe qué significa esto último)? ¿Se trataba, entonces, de simples católicos liberales? O, por el contrario, ¿no serían esos hombres católicos meramente de nombre? Lo trabajado sobre el tema[49] permite inferir que esta alternativa no es suficiente para dar cuenta de los criterios y los lenguajes que estaban a la disposición de aquellos usuarios y que presupone un acercamiento al fenómeno de la adhesión ideológica que está muy lejos de ser tan claro como parece. Pero con esto no estamos cerrando el tema sino, por el contrario, abriéndolo más; pues lo que se requeriría entonces es un estudio acerca de cómo era vivida en el medio la religión oficialmente inculcada, y cómo se la correlacionaba con el conjunto de convicciones, proyectos y prácticas.

Particularmente aguda es la dificultad cuando nos tropezamos con el problema de la conciencia filosófica de los escritores latinoamericanos. Desde hace tiempo se oye hablar de su pertenencia a tal o cual línea doctrinaria, y así se disputará acerca de si, por ejemplo, los modernistas —cuya irrupción en el terreno de la producción literaria es un acontecimiento por varios conceptos similar, a la par que contemporáneo, de la arriba nombrada aparición del «tipo humano del filósofo»— se encontraban próximos al Positivismo o si, por el contrario, se caracterizaron por el abandono de tal corriente, en la cual mayoritariamente habrían sido formados. El problema dista de ser ajeno a una historia del pensamiento latinoamericano: basta que recordemos no sólo el peso global de la llamada literatura de ideas, sino también la invasión de una prosa estetizante en textos que quieren ser de doctrina, y cuyo correlato es el tono magisterial que suele asumir el literato en función ensayística; fenómenos todos que están lejos de haberse extinguido, como lo prueba la realidad actual.

49 Sobre un ejemplo nacional de catolicismo masón cfr. A. ARDAO: *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay* (ed. cit.). Bolívar es, desde luego, uno de los casos disputados más interesantes a la hora de estudiar el catolicismo de los emancipadores; cfr. el trabajo de Ardao citado en la nota anterior.

Por otro lado sería erróneo pensar que, en el estado presente de la investigación, nada puede decirse en casos como éstos (o que todo vale). En la disputa sobre los modernistas recién aludida parece que la razón no está de parte de quienes sostienen la primera opción y sí, en principio, de los que optan por la segunda. Pero, ¿por qué «en principio»? Porque —y sin perjuicio de volver más abajo sobre el tema— mientras no se aclare *cómo* adherían los modernistas al programa de superación del Positivismo —y, desde luego, nada indica que todos adhirieran cabalmente a él ni del mismo modo— se corre el riesgo de proporcionar una imagen inadecuada de lo que se ha querido estudiar.

El período intermedio entre el derrumbe de la cultura colonial y el auge del Positivismo ha planteado problemas especiales a los historiadores. Se trata quizás del momento donde más incontrastadamente predominan la «infiltración de ideas por obra de publicistas que rozan de continuo temas filosóficos», los «idearios con trasfondo filosófico», las «ideas parafilosóficas», la «literatura afilosofada o especialmente cargada de ideas»[50]. Pocas veces tal pensamiento ha tenido figuras de esa calidad (José María Luis Mora y sus equivalentes en México, Fermín Toro en Venezuela, la comparativamente tan exitosa generación argentina de 1837, etc.) y tanta proyección intelectual y, a veces, política. Al mismo tiempo, es visible que este pensamiento no se enmarca en una sistematización global de tipo indisputablemente filosófico, como lo fueron la Escolástica o el Positivismo. Esto, que suele señalarse en forma expresa[51], no obsta para que de hecho se persista en la búsqueda de *la* filosofía que, siquiera como horizonte, otorgue a aquellos pensadores el anhelado y supuestamente imprescindible punto de vista totalizador. Como la aplastante mayoría de ellos se declaró espiritualista, una vía posible es la de entender al

50 Las expresiones arriba entrecomilladas se encuentran en A. KORN: *Obras Completas* (Buenos Aires: Claridad, 1949), p. 35; en el citado volumen *La filosofía en América*, p. 185 (ponencia de S. VIDAL MUÑOZ titulada «La Filosofía y la Historia de las Ideas en América»); en A.A. ROIG: *El espiritualismo argentino* (ed. cit.), p. 12 y en su *Filosofía, Universidad*..., cit., p. 77.

51 Cfr. L. ZEA: *El pensamiento latinoamericano*, ed. cit., p. 77.

Espiritualismo como esta filosofía vertebradora, *dado el supuesto de su existencia efectiva*. El tercer cuarto del siglo XIX presenció la imposición académica del eclecticismo espiritualista de Cousin y, ciertamente, su nexo con las ideologías hegemónicas puede ser comprobado en varios casos. Pero no por cierto en todos: incluso el deísmo racionalista militante que fue el primero en explicitar la crisis de la fe tradicional no siempre procede del Eclecticismo, y aun se ha dicho que «relegó lo ecléctico en el mejor de los casos a simple método»[52]. Por lo demás, justamente algunos de los pensadores más relevantes de la época se caracterizaron, como la generación argentina del 37 a cierta altura de su trayectoria, por el desdén hacia Cousin y su escuela. ¿Habrá que pensar, para comprender el sentido de sus textos, en la existencia de un *positivismo autóctono* que ya intentaba plantear y resolver los problemas sociales en la clave *filosófica* que luego llegaría por Comte, Littré o Spencer? Esta tesis ha sido apasionadamente discutida; y con la misma pasión lo ha sido una de sus variantes conceptuales y locales: la de los *sansimonianos argentinos*, a la que se le ha contrapuesto la atribución, en especial a Alberdi, de un historicismo inspirado en Herder. Hasta que, a cierta altura de estas polémicas —sobre las que habrá que volver de otro modo más adelante—, un nuevo personaje colectivo hizo su aparición en la escena: el Romanticismo Social, del cual se discutirá, no sólo si fue un fenómeno fugaz o, por el contrario, el eslabón entre el pensamiento emancipador y el positivista, sino incluso si es propiamente romántico o, más bien, un realismo social[53].

52 El nexo del eclecticismo con el deísmo y ciertas formas acusadamente principistas del liberalismo se encuentra explicitado en A. ARDAO: *Espiritualismo y positivismo*..., ed. cit., pp. 52-60 (pero cfr. p. 57 n.). Que el eclecticismo pueda valer sólo como método es afirmación de A.A. ROIG: *El espiritualismo argentino*..., p. 103.

53 La tesis del «positivismo autóctono», adelantada por Korn con el antecedente de Ingenieros (y a la que habrá que volver luego), fue mantenida por F. Romero y otros. La insistencia de Ingenieros en los «sansimonianos argentinos» fue combatida en la década del 30 por Coriolano Alberini (cfr. «La Metafísica de Alberdi», en *Archivos de la Universidad de Buenos Aires*, 1934, pp. 233-239). La fugacidad del «romanticismo social» ha sido sostenida por A.A. ROIG: *El espiritualismo argentino*... p.16.

No corresponde por ahora intentar desenredar esta madeja, pero en cambio vale la pena preguntar si no estamos en presencia de uno de esos casos donde, para decirlo con Berkeley, hemos levantado una polvareda y luego nos quejamos de no poder ver. Pues mucho indica que nos encontramos en una situación en la que las dificultades acontecen como consecuencia de un intento nuestro por darle a la constelación de ideas de la época un tipo de arquitectónica que, por ser excesivamente compacta, y eso tanto en el plano intratextual como en el contextual, no le pertenece.

Así, la tesis del positivismo autóctono es patentemente falsa si logra mostrarse en forma documentada que los pensadores aludidos adherían a una metafísica espiritualista; pero toda esta documentación resulta inútil si la tesis sólo ha querido decir que autores como Alberdi o Sarmiento eran partidarios de un proyecto político nacional-liberal que prestara decidida atención a los aspectos socioeconómicos, y que pretendían que la intelectualidad orientara su talento a ese proyecto y a esos aspectos, liberándose de todo aquello que obstaculizara tales objetivos. Nadie tendría que sentir desconcierto ante un admirador de ese programa que resultara ser rabiosamente antipositivista: los himnos al progreso no son exclusividad de una doctrina, y menos de una única perspectiva filosófica. Pero por lo mismo, quien insista en hablar de un positivismo autóctono tendrá que diluir por completo la connotación específica que el término *positivismo* trae consigo[54].

Por otro lado, no parece necesario *a priori* que, si alguien adhiere al mentado proyecto y es espiritualista, *tenga* que haber algo *en* su espiritualismo que lo conduzca a aquella adhesión, o que la exprese, o aun que sea relevante para ella: el espiritualismo de un pensador social bien pudiera ser una rueda en su engranaje intelectual que gira sin afectar al resto de la máquina. Naturalmente, es absurdo intentar decidir esto *en general*; que las cosas sucedan

54 Cfr. F. ROMERO: *Sobre la filosofía en América* (Buenos Aires: Raigal, 1952) p. 38: «El positivismo vivido y difuso de muchos de los grandes constructores de la nacionalidad era una sola cosa con su ideal de país rico y culto, libre por fin de todos los resabios medievales de la Colonia. El positivismo doctrinario, más tardío, fue la adopción de puntos de vista filosóficos que dominaron por un tiempo en todo el ámbito de Occidente».

o no de este modo es cuestión a ser vista en cada caso, ya que en principio (y en el supuesto de tratarse de un pensador coherente) basta con que aquella metafísica y este pensamiento sean compatibles. El mismo hecho de que Leopoldo Zea pueda hablar, a este respecto, de un común influjo de la Ideología, el utilitarismo, el sansimonismo, el eclecticismo y aun (al igual que Roig) de la «escuela escocesa del sentido común»[55], y que pueda hacerlo a propósito de autores que llegaron a rechazar explícitamente tales corrientes y aun el campo temático que trabajaban, exhibe que no se trataba de un pensamiento social que haya requerido de un anclaje filosófico particularmente estructurado.

Es interesante notar que aquí fracasan también algunos intentos menos ambiciosos —puesto que renuncian a la pretensión de que existe *la* o *una* doctrina sistemática vertebradora— de hallar nexos más estrictos entre perspectivas filosóficas y proyectos políticos. No cabe duda, por ejemplo, del gran interés que habría en indagar en la efectividad de una línea continua de empirismo gnoseológico que iría desde Bentham o la Ideología hasta el «positivismo de escuela», pasando por los «realistas sociales», tal como lo ha formulado Ricaurte Soler en su obra *El positivismo argentino* y lo ha mostrado además con respecto al panameño Justo Arosemena[56]. Pero no es menos cierto que, así como el realismo social de éste recorre aquella línea y en su contexto asume la defensa del llamado «método analítico», Alberdi —entre otros, pues lo mismo acontece transparentemente en Fermín Toro— la quiebra, adoptando, en nombre de propósitos similares a los de Arosemena, lo que llamará el «método sintético»[57], en nombre

55 Cfr. L. ZEA: *El pensamiento latinoamericano*, ed. cit. en nota 10, pp. 71-76, y A.A. ROIG: *El espiritualismo argentino...*, cit., pp. 29 ss.

56 Cfr. R. SOLER: *El positivismo argentino* (Buenos Aires: Paidos, 1968; 1ª ed. 1959) pp. 50-54 y 148 n., así como su prólogo a la compilación de J. AROSEMENA: *Fundación de la nacionalidad panameña* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1982) pp. XI-XIV.

57 Similar al de Alberdi es el caso de Fermín Toro, con su «método intuitivo». En el curso de la polémica caraqueña suscitada por éste, aparecerá, en la pluma de un defensor de la Ideología, y contrariando al *realista social* Toro, una muy temprana apelación a Comte, quizás la primera en América Latina. Cfr. al respecto A. ARDAO: «La filosofía de Comte en Caracas en 1838», en *Cuadernos Venezolanos de Filosofía*, número 1, pp. 5-17.

del cual polemiza acremente contra los remanentes de la Ideología. Pues como bien vio, contra su tendencia habitual, el entusiasta de las correlaciones biunívocas que era Ingenieros, «las necesidades nuevas de la nacionalidad eran tan visibles que se imponían igualmente a pensadores de muy distinta filiación filosófica»[58].

Es quizás por esto —siguiendo el precedente y aun el título de Zea[59]— que se ha hecho norma hablar de esta fase del pensamiento latinoamericano como de una etapa romántica: el Romanticismo no parece obligar a una lógica interna mayormente rigurosa, y al mismo tiempo se podría, sobre la base de esta adscripción, seguir hablando de una totalidad a la vez significativa y reductible a un denominador común. Pero ni el Romanticismo es un movimiento filosófico, ni su concepto pertenece al dominio que estos historiadores han elegido como rector; si por un momento se aceptara que la conciencia romántica es la que cumple, para este período histórico, las funciones que luego, con otro carácter y contenido, asumirá la doctrina positivista —funciones equivalentes a las que en la fase colonial habría ejercido la Escolástica—, la escena teórica que hemos venido analizando tendría que padecer alteraciones tanto en la sustancia como en el método de su construcción. Y aun así, difícilmente los problemas indicados podrían subsanarse. Varios motivos concurren en contra de tal posibilidad:

En primer lugar, no parece haber la menor expectativa fundada de hacer cumplir a tal conciencia una función *propiamente vertebradora*. Para que esto aconteciera, en el marco de un relato donde aparecería situado entre escolásticos y positivistas, el Romanticismo hubiera debido poseer una homogeneidad ideológica mucho mayor que la que tuvo, ya desde su matriz europea. Dicho de otro modo: la conciencia romántica, *como tal*, puede conducirnos tanto al neofeudalismo como al «socialismo pequeñoburgués», al comunitarismo o a la exaltación del individuo, a la mística del

58 J. INGENIEROS: *Las direcciones filosóficas de la cultura argentina*, ed. cit., p. 74.

59 Como es sabido, la primera y parcial encarnación de lo que luego sería *El pensamiento latinoamericano* de Leopoldo Zea se publicó bajo el nombre de *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del Romanticismo al Positivismo* (México: Colegio de México, 1949).

progreso como a su rechazo frontal. *Semejante* diversidad, instalada desde siempre en ella, no es comparable a la pluralidad interna de los positivismos, unidos, aun en la discordia, por ciertos tópicos obligados (ni la validez paradigmática de la ciencia ni la confianza en la evolución progresiva de las sociedades pueden verse conmovidas por, supongamos, las profundas divergencias entre Comte y Spencer). Esto hace al concepto de Romanticismo mal integrable a la narrativa de estos historiadores, por más que hayan echado mano de él.

En segundo término, la adscripción de los autores de esta época a la corriente romántica no va de suyo. Hubo una etapa en la que, como se verá más adelante, la generación argentina de 1837 desdeñó a esa corriente con vigor y se autointerpretó como literatura *socialista*, opuesta a la vez a clásicos y románticos. Y si bien Zea pudo calificar como románticos a aquellos *realistas sociales* que otros habían visto como positivistas autóctonos, los problemas conceptuales que esta calificación plantea amenazan seriamente su validez: ¿no era la imagen de lo literario, en estos escritores, la pura y simple continuación de la concepción *ilustrada*?, ¿no es visible tal continuidad en los programas de *La Moda* bonaerense, *El Iniciador* montevideano o en el de Lastarria en Chile?, ¿no resulta demasiado alejado de una perspectiva cabalmente romántica enunciar nada menos que «escribimos siempre para las ideas, no para el arte»?, ¿no es al respecto revelador que el «socialismo» que Sarmiento —entre otros— opone al romanticismo sea identificado por el autor con «la necesidad de hacer conducir la ciencia, el arte y la política al único fin de mejorar la suerte de los pueblos, de favorecer las tendencias liberales, de combatir las preocupaciones retrógradas»?[60]

60 Los problemas conceptuales que plantea calificar como románticos a quienes Zea llama así han sido señalados por B. SUBERCASEAUX (*Op. cit.*), pp. 109 ss. Además, el que la concepción de la literatura de estos autores no sea sino la ilustrada, es fundamentado en pp. 110-117. El texto de Sarmiento figura en p. 117 n. Cfr. también la citada antología de J. Durán. Con respecto a la autoadscripción romántica o a su negación, cfr. E. CARILLA: *El Romanticismo en América Hispánica* (Madrid: Gredos, 1975), volumen 1, pp. 159-202. Cfr. también J. SASSO: «Romanticismo y Política en América Latina: una reconsideración», en B. GONZALEZ STEPHAN *et al*: *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina* (Caracas: Monte Ávila / Equinoccio, 1994), pp. 73-90.

En tercer lugar, América Latina conoció *otro* tipo de actitud, más inmediatamente aceptable como romántica, y a la que Zea apenas toma en cuenta en *El pensamiento latinoamericano*; ella, según Ardao, «constituyó, más que una escuela, un temperamento, fundado (...) en la afirmación dogmática del liberalismo constitucionalista y en la rigidez absoluta de la moral cívica», dando lugar a un «verdadero romanticismo político, exteriorizado con brillante elocuencia», el cual, gobernado por el ideal «de la república del derecho natural (...) establecía la abstracta identificación entre moral y política»[61], y al que, por consiguiente, mucho separa del realismo de los que en Zea figuran como románticos.

Finalmente, es por lo menos significativo el resultado que arroja una compulsa de cuáles fueron las fuentes del romanticismo latinoamericano. Ella muestra que, más allá del inevitable peso del romanticismo español, lo que se hizo sentir fue, básicamente, el influjo de Lamartine, unido al más temprano de Chateaubriand, así como más tarde el de Hugo; y, fuera del ámbito romance, el de Byron[62]. Es decir, nunca o casi nunca el de quienes llevan la experiencia romántica a los diversos extremos de ironía autodisolvente, sacralización del arte, divagación onírica o expresionismo en germen —su hora llegará mucho más tarde— sino el de quienes tienen como rasgo común el haber sido *oradores parlamentarios*. Sin duda, no es sólo su oratoria lo que de ellos se aprecia; y es incluso muy posible que las formas menos perecederas del lirismo de la época hayan calado en sus lectores con más profundidad de lo que hoy tendemos a pensar (pues nos hemos vuelto quizás excesivamente escépticos, en particular en lo que respecta a las potencialidades de aquel lirismo). Sin embargo, una y otra vez cabe comprobar que el espíritu del medio receptor tendió a identificar lo poéticamente sublime con la elocuencia de las asambleas.

61 Cfr. A. ARDAO: *Espiritualismo y positivismo...*, esp. p. 52. Qué hay detrás de ese romanticismo es algo sobre lo que se volverá en la tercera sección de este capítulo.

62 Para todo esto cfr. el libro citado de Carilla, volumen 1, pp. 71-158, esp. pp. 74-89 y pp. 100-106.

Pero hacerse cargo de este hecho —así como de tantos otros de similar carácter— requiere ya de otros hilos conductores, esto es, asumir en principio, y no ocasionalmente, la *des/contrucción* de la escena teórica dominada en apariencia por el discurso filosófico.

ANÁLISIS COMPLEMENTARIOS Y PROPUESTAS ALTERNATIVAS

En lo que antecede se trató de probar que, partiendo de ciertas estrategias globalizadoras iniciales, la historiografía dominante del pensamiento latinoamericano se ha desarrollado hasta imponerse de hecho en ella una imagen considerablemente rígida de la totalidad cultural, intelectual e ideológica a la que la Filosofía serviría de hilo conductor. Así pues, si lo anterior ha de aceptarse, se aceptará también que muestra la necesidad de un cambio de escena y, correlativamente, de adopción de otras formas de comprensión histórica: cambio de escena porque, vuelto problemático el orden propugnado, queda en libertad la posibilidad, tanto de integrar de otro modo los textos tratados, como de integrarlos con otros ahí no convocados, así como la de permitirles a todos ellos mostrarse en las intenciones que auténticamente los generaron, y también en el registro o en la tonalidad discursiva que les fue propia. Acceso a otras formas de comprensión porque las fallas presentadas no son accidentales sino que se sustentan en una concepción de la tarea del historiador.

Ahora bien: es cierto que, si se hilara más fino, se advertirían diferencias incluso en la genealogía conceptual de las mismas. Como ya se ha observado, que la historia de las ideas filosóficas cumpla una función rectora no tiene por qué llevar, de por sí, a sobrepolitizar la filosofía o, simétricamente, a sobredimensionar el sustrato filosófico de toda idea social o política. Para que males como éstos acontezcan se indicó ya que se necesitaba algo más: una cierta imagen de cómo ocurre esa función. Esta imagen no sólo se expresa en la concepción del filosofar como la época puesta en pensamientos *y a la vez* en la reducción de lo epocal a las circunstancias del medio —cosas ya de por sí debatibles— sino que opera como una implícita tendencia a

correlacionar en forma biunívoca, por un lado, ideas con sociedades y, por otro, literatura de ideas con texto filosófico.

Las páginas precedentes han partido de la creencia de que, en el estado actual de la recepción de lo producido por los historiadores del pensamiento latinoamericano, es esta imagen fuertemente totalizadora la que se impone, también al nivel de la simple lectura del material historiográfico que se produce, e incluso con relativa independencia de lo que el texto leído llegue a afirmar en forma explícita. Pero también —y en parte por esto mismo— se han guiado por la convicción de que *lo que debe replantearse es el conjunto de los procedimientos y los supuestos que han caracterizado a ese historiar*. Por consiguiente, se hace especialmente importante para nuestro propósito la exploración, siquiera en forma de bosquejo, de las posibles alternativas —poco espectaculares quizás, pero más conscientes de los riesgos— que cabe proponer para evitar *desde un principio* las fallas e insuficiencias que se han señalado reiteradamente. Dichas alternativas, ante todo, habrán de girar alrededor de la cuestión de qué hacer con los textos, la que a su vez incluye la de cómo trascenderlos hacia su entorno sin mengua de su especificidad. O, dicho de otro modo: se trata de comprender adecuadamente el *lugar* de las ideas, tanto en sus mutuas relaciones como en sus nexos con el medio verbal donde se manifiestan, así como en sus vínculos con la totalidad de la experiencia vivida o como quiera llamarse a esa dimensión global de límites imprecisos.

Con la finalidad de llevar a cabo lo dicho, se emplearán tres momentos de la producción de Ardao como materia propicia para replantear y prolongar algunos de los tópicos que acaban de mencionarse; la elección de este historiador se justifica porque las dificultades especiales que derivan de las distorsiones que genera la imagen más rígida de la totalidad están habitualmente ausentes de sus obras, lo que hace innecesario volver a tratar esos aspectos; y porque, además, la escrupulosidad tanto verbal como documental que son características invariables de ellas exime de volver a plantearse problemas de restauración de contenidos. Una vez efectuado lo anterior, podrá entonces retomarse a nivel de los principios —aunque brevemente— el tema metodológico que nos ha conducido hasta aquí.

En su examen del tercer cuarto del siglo XIX uruguayo, Ardao, tras establecer el predominio sin disputa de la escuela de Cousin, señala que su vigencia corre paralela con la del romanticismo; éste no sólo existe en tanto tendencia literaria, sino que daría lugar a un fenómeno que ya hemos indicado, pero sobre el cual, con otra intención, corresponde ahora volver. Se trata de la fuerte presencia de lo que —como fue señalado ya— él llama «verdadero romanticismo político, exteriorizado con brillante elocuencia», que fue un «temperamento» caracterizado por «la afirmación dogmática del liberalismo constitucionalista» y por «la rigidez absoluta de la moral cívica». Si por un lado, «romanticismo y espiritualismo fueron aspectos indivisibles de una misma expresión cultural» —expresión caracterizada por rasgos tales como «la exaltación psicológica y moral de la conciencia humana, (...) el culto de la poesía, el idealismo ético»—, no es menos cierto, por otro lado, que, para Ardao, el plano filosófico nutrió y fundamentó la conciencia romántica; tal dualidad, ya se ha visto, es lo que cabe esperar de la función de expresión rectora que es propia de la Filosofía. Pero lo que nuestro historiador agrega a lo anterior revela algo acerca de la naturaleza de ese regir que es digno de ser indagado: la actitud romántica, («grandilocuencia principista»), dice, «estuvo presidida así, en última instancia, por la figura de Victor Cousin, político y orador de la filosofía él mismo, antes que filósofo propiamente dicho»[63]. ¿No podría pensarse entonces que el espiritualismo ocupó el lugar de honor porque estaba ya invadido por la actitud (el «temperamento») asumido por quienes se dejaban nutrir por él? ¿No valdría la pena, al estudiar ese momento histórico, examinar si la Filosofía no se hallaba así, de antemano, copada por una *retórica conmocional* que le daba a su propio carácter discursivo un sesgo patético-grandilocuente, y que es *por eso* que pudo *figurar* en el lugar de honor? Se dirá quizás que ya lo sabíamos, y esta réplica es harto probable que sea cierta, pero, ¿no se nos obliga así a volver a los textos para someterlos a otro tipo de análisis, sensible a estos aspectos y quizás diseñado para enfrentarlos de un modo sistemático?

63 Cfr. A. ARDAO: *Espiritualismo y positivismo...* pp. 51-53.

En el caso que nos ocupa, surgirá como tarea proseguir esa intuición expresada a propósito de Cousin. No se trata de retomar sin más la misma concepción de la totalidad (pero dándole otra base) y propiciar ahora, por ejemplo, que la elocuencia de las asambleas haya nutrido sin mayor mediación la filosofía espiritualista; hablando más en general, no se trata de una *inversión* de la tesis de la dominancia filosófica. Pero se volverá central el intento por caracterizar adecuadamente esa sensibilidad que llevó a la adopción del espiritualismo filosófico; a su vez, el intento bien pudiera conducir a nuevos puntos de vista, incluso con relevancia empírica.

En efecto: considérese por un momento la elocuencia aludida, y lo que su presencia implica. Ella, en primer lugar, no es necesaria ni principalmente la de las asambleas propias —que, en las circunstancias de la época, pueden no existir o sobrevivir mudas— sino la leída en las transcripciones de los debates parlamentarios ajenos, cuando no en obras como la inmensamente influyente *Historia de los Girondinos* de Lamartine, con su emotiva reconstrucción de los sucesos de 1789-1794. Se trata, por consiguiente, de un modelo deliberadamente asumido. Así, por ejemplo, en lo que respecta a los principistas de los que habla Ardao, es un lugar común de la historiografía señalar su devoción por dicha obra, llevada al extremo de adoptar como alias los nombres de sus héroes; y no es éste el único caso que se registra de tal adopción[64]. Y si miramos un poco más de cerca, pronto advertiremos que esa elocuencia prosigue, sin solución de continuidad —la exitosa fusión de Revolución y Romanticismo lograda por aquella *Historia* lo prueba por lo menos en parte— una línea intelectual y afectiva enraizada en la cultura renacentista y neoclásica —supuestamente en las antípodas de la sensibilidad romántica—, la de la ideología y la retórica del *civismo republicano*, que fue un ingrediente notable de la Emancipación hispanoamericana[65] y que prosiguió nutriendo mayoritariamente —ahora con otros héroes que los de Plutarco— el imaginario de las generaciones subsiguientes. De este modo, la atención al tipo de discurso enunciado y a su tonalidad afectiva puede conducirnos a campos temáticos nuevos e importantes, campos que la dedicación a los enunciados mismos y a su legitimación doctrinaria y aun filosófica —tarea, desde luego, de la que nunca podrá prescindirse— no estaba, al parecer, en condiciones de proporcionar por sí misma.

A partir de aquí, este *análisis del discurso* podrá dirigirse no sólo a textos articulados, sino incluso a enunciaciones ocasionales de valor representativo, tenidas a veces por tales ya en su tiempo. Si revisamos el entorno de ese principismo evocado por Ardao, encontraremos que esa sensibilidad tiene, por ejemplo, formas de expresión que, para la época, implicaban un contenido ideológico, y que hoy nos costaría aceptar con tal carácter, como la exhibida en la frase «Yo soy una idea que avanza triunfante hacia el Capitolio de la Libertad», de la cual no faltó quien dijera sin ironizar que valía por todo un volumen de ciencia política[66]; que su republicanismo exaltado —a veces autodenominado «democrático»— era perfectamente compatible con cosas tales como el señorial desdén con el que se pudo calificar o descalificar a un régimen político llamándolo «gobierno de Bajo Imperio, de candombe y tripotage»[67]; que del propio ímpetu de su retórica

64 El mismo hecho se dio, por ejemplo, en el Chile de alrededor de 1850, y fue evocado por Vicuña Mackenna en su página *Los girondinos chilenos* (1876). Cfr. R. DONOSO: *Vicuña Mackenna. Su vida, sus escritos y su tiempo 1831-1886* (Buenos Aires & Santiago de Chile, Ed. Francisco de Aguirre, 1987), esp. p. 319. Cfr. también L. ZEA: *El pensamiento latinoamericano*, ed. cit., p.72.

65 Con respecto al caso venezolano y su proyección al conjunto de Hispanoamérica por medio de la figura de Bolívar, cfr. L. CASTRO LEIVA: *La Gran Colombia. Una ilusión ilustrada* (Caracas: Monte Avila, 1985) y *De la patria boba a la teología bolivariana* (Caracas: Monte Avila, 1987). Cfr. también su trabajo «Sobre la absolución de la historia», en el volumen colectivo *Usos y abusos de la historia en la teoría y en la práctica política* (Caracas: IDEA, 1988, pp. 107-162). Los aspectos conmocionales del patetismo retórico han sido considerados con especial detenimiento en esos trabajos, tanto en sus principios constitutivos como en el detalle de sus «flores tópicas».

66 La frase pertenece a Juan Carlos Gómez —una gloria de ese principismo en ambas márgenes del Plata— y el elogio corre por cuenta de R. Montero Bustamante, un celebrador de esa tradición (Cfr. C. REAL DE AZÚA: *El patriciado uruguayo*; Montevideo: Asir, 1961, p. 97 n.).

67 La expresión también es de Gómez, y se ha señalado correctamente que reúne en sí la alusión clásica, el desprecio por las formas culturales plebeyas y

emergía con facilidad toda una reconstrucción mítica de la historia, hecha bajo la advocación de «la libertad: pendón sacrosanto que la humanidad se viene trasmitiendo triunfante desde las llanuras de Maratón hasta las cumbres del Calvario y desde las cumbres del Calvario hasta las almenas de la Bastilla y desde las almenas de la Bastilla hasta los campos inmortales de Maipú y de Ayacucho»; que la militancia política e ideológica podía normalmente verse a sí misma como «fraternidad que une a todos los hombres en un solo sueño» que convierte en «ley moral» lo que antes fue una «utopía empapada en sangre de mártires», etc.[68]. Es poco plausible que la Filosofía y su historia local puedan, ante estos materiales, seguir ejerciendo una función heurística particularmente relevante. Lo es mucho, en cambio, la sospecha de que la pregunta por *los usos del filosofar* en medios culturales como ése deba ser considerada con especial atención.

La importancia de la pregunta por los usos del filosofar se advierte con igual o mayor claridad en otros terrenos que el anteriormente señalado. En la sección anterior se sostuvo que la relación entre literatura y pensamiento filosófico es uno de los temas insoslayables de toda historia latinoamericana de las ideas, y que el estudio de estas relaciones plantea problemas conceptuales de importancia. Y también se señaló que una de las coyunturas más propicias para ese estudio se encuentra en la relación que el modernismo literario tuvo con el fenómeno de la superación del positivismo que coetáneamente se hallaba en curso.

Un ejemplo extraído de esa coyuntura podrá bastar a los efectos de la presentación de algunos de dichos problemas y posibilidades. Ardao ha mostrado, en la poesía de Herrera y Reissig, la

el galicismo, rasgos todos frecuentes en el medio que la generó (Cfr. W. REYES ABADIE: *Julio Herrera y Obes. El primer jefe civil*; Montevideo: EBO, 1977, p. 20).

68 La primera de las frases entrecomilladas pertenece a Julio Herrera y Obes y fue enunciada con ocasión de un «banquete de la juventud»; el resto es producto del mismo personaje y fue estampado en el álbum mortuorio colocado durante las exequias de Juan Carlos Gómez. Todas ellas han sido tomadas del libro citado al fin de la nota anterior, pp. 29 y 57.

presencia de un «anhelo metafísico» que sustituye, aproximadamente desde 1903, a una inicial posición evolucionista de cuño spenceriano. Esta «nostalgia de lo absoluto» lo conduce a la incorporación de un léxico característico donde expresa «un *pathos* metafísico sin par en la poesía modernista» y cuyo sentido debe ser cabalmente reconocido. El poeta adopta, sin repudiar radicalmente el evolucionismo, una perspectiva que se nutre no sólo de la filosofía de la vida, sino también de Schopenhauer, Nietzsche y, sobre todo, de la *Filosofía del Inconsciente* de E. von Hartmann, las cuales lo llevan, en textos como *Desolación absurda* y *La vida* (cuyo peculiar carácter de poema con anotaciones lo hace propicio al análisis), así como en otros posteriores, a temas que serán luego los de la filosofía existencial, como «la vida y el ser para la muerte, el ser y la nada, la desolación y el absurdo», con lo cual Herrera queda «inscrito en la ascendente curva de su época que infundía a la sola palabra metafísica, proscrita (...) durante varias décadas, una indefinible sugestión». Por todo ello, «ese *pathos* tuvo un sentido» y, a la luz del léxico de la filosofía novecentista, incluso «términos en apariencia (...) vagos e indefinidos», como «Ideal» e «Ilusión», «cobran un preciso significado de época»[69].

Ahora bien: las cosas podrían dejarse aquí, y con todo derecho. Sin embargo, es fácil ver que, en el contexto de las pautas habituales de la escena teórica que se ha estado analizando, la exégesis anterior está amenazada de distorsión si no se pone en claro *el tipo de texto* poético con el que Herrera integra la temática filosófica. En efecto: dada la ya discutida estrategia dominante de *descripción* del contenido enunciativo de un texto más *adscripción* de ese contenido a una corriente filosófica más *subsunción* de todo ello en la marcha, predominantemente sociopolítica, de —por decirlo así— Latinoamérica como conciencia, cabe esperar que se esfume por completo la especificidad con la cual el poeta ha asumido la constelación filosófica mencionada. Este efecto no sólo es indeseable para quien quiera saber de él y de su obra, sino para quien intente indagar en los *modos históricos de apropiación* de una filosofía.

69 El trabajo de Ardao «De ciencia y metafísica en Herrera y Reissig» (1970) figura en *Etapas de la inteligencia uruguaya*, cit., pp. 287-296.

Para evitar ese doble riesgo será preciso, entonces, eludir el camino de la sucesión de generalizaciones cada vez más omniabarcantes[70], para descender al análisis textual, no en busca de su ya establecido *contenido enunciativo*, sino de los rasgos del *acto de su enunciación*. Y, en efecto, la poesía «metafísica» de Herrera y Reissig dista de ser trivial desde este punto de vista, pues difícilmente haya de encontrarse otro caso de un anhelo de absoluto expresado en una forma a la que tan cabalmente corresponda el bajtiniano nombre de *carnavalización*[71].

Tomemos por caso las persistentes alusiones panteístas, en particular frente a la Naturaleza entrevista como totalidad; ellas son no sólo abundantes sino coherentes y se extienden a lo largo de toda la obra, en diversas modalidades[72]. Pero nada de esto impide —antes al contrario— que lo aludido sea transformado deliberadamente en decorado más o menos grotesco, como en *La Berceuse Blanca*:

Afuera es un motivo de Brahms sobre un exótico
panteísmo que anuncia descriptivos efectos;
en todo un ritornelo de columpio narcótico
para oboes de ranas y marimbas de insectos.

Por este camino uno de los textos más característicos —*La Torre de las Esfinges*, subtitulado *Tertulia lunática*— será declarado, en el epígrafe, una «psicologación morbo-panteísta»; y si es cierto que en *Desolación absurda* el demonio femenino (que puede

70 Coherentemente con lo ya dicho, no pretendemos que ese camino haya sido seguido por Ardao, sino sólo que es el mayoritario en el medio de los historiadores de las ideas y que condiciona la recepción de toda investigación que emerge de él.

71 Cfr. M. BAJTIN: *Escritos sobre Estética* (México: Siglo XXI, 1983).

72 Quien recorra el *corpus* poético de Herrera podrá hallar una y otra vez confirmación de lo señalado; a veces incluso tropezará con poemas titulados *Panteo*, *Panteísmo*, *Determinismo plácido*, *Determinismo ideal*; en otros casos, como en *Ciles alucinada*, encontrará que la protagonista «siente que es un objeto cualquiera», pues está envuelta en «un oscuro panteísmo que no comprende», etc. Cfr. J. HERRERA Y REISSIG: *Poesía completa y prosa selecta* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978). Los fragmentos de poemas que aparecen aquí en el cuerpo del texto se encuentran en p. 123 y pp. 168 s., resp. *La vida* —sobre el que principalmente se apoya Ardao— en pp. 169-183.

identificarse con la muerte) es llamado «la paradoja del ser en el borrón de la nada», aún más significativo resulta señalar el contexto en que esta entidad es así calificada:

Tú eres póstuma y marchita
misteriosa flor erótica,
miliunanochesca, hipnótica,
flor de Estigia acre y marchita;
tú eres absurda y maldita,
desterrada del Placer,
la paradoja del ser
en el borrón de la Nada,
una hurí desesperada
del harem de Baudelaire.

La caída brusca del tono aquí presente es, por lo demás, uno de los más frecuentes recursos del poeta, como lo es la acumulación frenética de imágenes a la vez adecuadas y excesivas. No hay razón para pensar que la peculiar distancia que de este modo se estatuye ante lo enunciado (y que de ningún modo parece ser la del rechazo)[73] ni la estética *kitsch* en la que todo el conjunto va inserto puedan tomarse como datos que meramente vengan a *añadirse* a la conciencia filosófica del poeta, pues aquí bien pudiera decirse que *lo que se es se encuentra esencialmente condicionado por la actitud que se tiene frente a lo que se es*, y que eso también vale para lo que se es filosóficamente. Y no resolverá nada quien crea salir del paso declarando que, al fin y al cabo, se trata de poesía y no de otra cosa. En primer lugar, porque la prosa de ideas de Herrera está movida por un tono similar, como sucede en múltiples pasajes, como aquél —que Ardao expresamente cita— donde se refiere así a Hobbes: «hijo amado de Epicuro, padrino egoísta de La Rochefoucauld; luna negra de escepticismo que

73 Al poner el acento en la carnavalización no se pretende para nada negar la autenticidad del anhelo metafísico del poeta; la autenticidad de las convicciones revolucionarias de Cortázar no es desmentida por haber llamado «la Gran Joda» a la propia Revolución —cosa que en su momento fue objeto de reprimendas— en *El libro de Manuel*.

visitó las noches de Schopenhauer, Hartmann y Nietzsche»[74]. Y, en segundo lugar, porque nada cuesta advertir la distancia entre el tono empleado por Herrera y Reissig con el que en *Lo fatal* asume Rubén Darío, de quien difícilmente se negará que era poeta y vivía cabalmente su papel de tal. Modalidades más diferenciadas de discriminación se requieren también aquí para proseguir la tarea emprendida.

En un momento anterior se objetó, por distorsionante, la presentación del krausismo como «ideología de base» del movimiento político liderado por Batlle y Ordóñez, el cual es sin duda una de las cumbres del ala radical-democrática del liberalismo latinoamericano. Se señaló que la adhesión primigenia —e incluso persistente— del líder al espiritualismo de Krause y de Ahrens no implicaba que éste *fundamentara* el movimiento de ideas y realizaciones que Batlle encabezó. Que por múltiples caminos doctrinarios podía llegarse a las mismas convicciones ideológico-políticas. Al hacerlo, se supuso que por «ideología de base» de un movimiento político ha de entenderse una doctrina que vertebra explícitamente su accionar, y se indicó que, a la luz de los datos disponibles, el krausismo no cumplió ese papel en el movimiento aludido, al igual que no lo desempeñó como tal filosofía alguna.

Las cosas son aún más claras si, prosiguiendo con lo sugerido anteriormente, por «ideología de base» entendemos el conjunto de las formas de sensibilidad compartidas por los adherentes del batllismo o, con más exactitud, por quienes adherían a él por ser —como entonces se decía— de ideas avanzadas. Tales formas parecen haber nacido en una zona todavía más alejada de la teoría estricta, en la franja del progresismo del Novecientos, donde —en virtud de lo que indistintamente pudiera llamarse aire de familia, parentesco de mentalidades o afinidad electiva[75]— el liberal se funde o confunde con el libertario (en el sentido anarquista o anarquizante que por entonces tenía esa expresión) y el socialista

74 Ed. cit. p. 308 n.

75 Expresiones similares a éstas son empleadas en J.P. BARRAN & B. NAHUM: *El nacimiento del batllismo* (Montevideo: EBO, 1982); cfr. esp. pp. 161-176.

revolucionario acepta trocarse en reformador social (sin perjuicio de, eventualmente, volver a su anterior postura); donde una corriente programática se autorretrata como «sentimental» y aspira a garantizar a todos «las pequeñas dosis de felicidad que hay en el mundo» (o incluso a «hacer placentero el viaje por la vida»), a verse como «el escudo de los débiles» y a promover «leyes de resurrección humanitaria»; donde, en lucha contra el «prejuicio» y la «superstición» —en muy diversos campos: el religioso, el nacional, el partidista, el sexual— se busca «hacer escuela de sinceridad, de verdad, de moralidad». No es de extrañar que, en este contexto, anarquistas, socialistas, liberales radicalizados, puedan entenderse como «miembros de una misma familia espiritual dispersa en diversos planos de la lucha», se vean —no sin asumir riesgos políticos— con «cierta cordial simpatía», e incluso hablen de «la hora de las pláticas y confidencias fraternales» en la que pueden reunirse «en el seno apacible de la imperturbable amistad, para contarse sus cuitas, sus ensueños, sus afanes, sus andanzas, sus esperanzas y sus desengaños»[76].

En los apartados anteriores se alegó ya la necesidad, para estudiar este plano, de procedimientos de análisis de otro tipo que los usuales en la historiografía dominante de las ideas. Cabe prolongar, por otra vía, este mismo alegato mostrando que, por ejemplo, el mero uso de un concepto como el de *cosmovisión*, frecuente en muchos estudios hechos en décadas pasadas, no está de por sí

76 La extraordinaria dispersión de los materiales discursivos del batllismo (que consisten, en altísimo grado, en textos periodísticos y en intervenciones parlamentarias o similares) hace aconsejable más bien remitirse a obras que incluyen a título expositivo esos materiales. Cfr. por ej., M.A. CLAPS (comp.): *Batlle* (Montevideo: Casa del Estudiante, 1979); M.A. CLAPS & M.D. LAMAS: «Algunos aspectos de la estructura ideológica del batllismo» (*Investigación Económica*, número 162, pp. 219-265); M. VANGER: *El país modelo. José Batlle y Ordóñez 1907-1915* (Montevideo: Arca / EBO, 1983), esp. pp. 309-318; cfr. también el libro citado en la nota anterior y, de los mismos autores, *Las primeras reformas 1911-1913*, esp. pp. 147-166 y *Crisis y radicalización 1913-1916*, esp. pp. 216-237 (los volúmenes de Barrán y Nahum forman parte de la serie *Batlle, los estancieros y el Imperio Británico*, que felizmente rebasa con mucho lo que podía esperarse de su título). También el citado libro de Giudici incluye, si bien en forma desordenada, abundante material.

en condiciones de producir el cambio de escena perseguido; y que arriesga meramente sustituir la tendencia a igualar «ideas» con filosofía pura o aplicada por otra a equiparar el «pensamiento» con una imprecisa constelación de rasgos, por lo general introducida por acumulación.

Tal sucede, precisamente, en el intento de Real de Azúa por caracterizar este aspecto del batllismo. Es notorio que dicho intento tiene el especial interés de buscar inscribirse en un proyecto que se opone a la línea mayoritaria de quienes han historiado el pensamiento latinoamericano: «Si de ideas e ideologías se trata me importan siempre más los supuestos de ellas que sus efectivaciones, más las latentes y difusas que esas, formuladas y explícitas sobre las que ha trabajado regularmente la "historia de las ideas" en América Latina»[77]. Pero la realización concreta de tales intenciones desemboca muy pronto en la acumulación aludida: «pensamiento laico, burgués, "moderno", secularizado (...) su real peculiaridad fue una enérgica acentuación de los elementos compasivos y solidaristas (...) humanitarismo liberal de inspiración "antropocéntrica" (...) temperamento (...) sincerista, contenidista, emocionalista, libertario, disponibilista (...) humanitarismo filantrópico, de tinte dieciochesco pero también penetrado de emotivismo romántico y de altruismo laico (...) piedad difusa, casi cósmica, de sello tolstoiano (...) compasión, pero también filosofía del placer, "hedonismo" (...) vertebrando una concepción romántico-anárquica-naturalista, un poco a lo Ibsen»[78]. Es muy posible que todos esos términos tengan sentido y que se

77 C. REAL DE AZÚA: *Historia visible e historia esotérica* (Montevideo: Arca / Calicanto, 1975), p.8.

78 Cfr. C. REAL DE AZUA: *El impulso y su freno* (Montevideo: EBO, 1964), pp. 30 ss. Resulta desconcertante que, tras los dos párrafos de los que se ha extraído todo el material entrecomillado, el autor diga «señalo esto con cierto cuidado». La impronta hedonista del batllismo —así como su presunto efecto nocivo— ha sido reiterada por uno de los historiadores del pensamiento latinoamericano (Cfr. A. VILLEGAS: *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*. México: Siglo XXI, 1972, p. 139); la negativa a aceptarla como existente por parte de Claps y Lamas (Art. cit. pp. 226 ss.) probablemente es sólo producto de haberse dejado dominar por el aura axiológica negativa que lleva el concepto en el texto de Real de Azúa.

refieran a elementos reales en el estado de espíritu que reinó en el momento de avance del movimiento político estudiado; sobre varios de ellos, sin duda vale la pena investigar. Pero lo que difícilmente pueda aceptarse es que por estos medios quepa arribar a saber controlable alguno.

Por lo mismo habrá que resistirse a aceptar que una cosmovisión así construida pueda sustituir a lo que antes otros pusieron a cuenta de la Filosofía. Que tal sustitución acontece es claro, no sólo porque esas dos expresiones son contextualmente equivalentes en estas páginas de Real de Azúa[79], sino porque él hace uso, en los hechos, de la descripción efectuada para minimizar o negar el vínculo de Batlle y Ordóñez con el espiritualismo. En efecto, a su entender, «el Batllismo y su fundador parecen haber sido inflexiblemente fieles a una cosmovisión si no "materialista", "naturalista", antropocéntrica, secular. Esto es seguramente lo que importa, y no la polémica esencialmente académica y un si es no es adjetiva, sobre si Batlle era "espiritualista" o "positivista", especialmente tratándose de un hombre de ideas escasamente articuladas a nivel filosófico y centrándose el asunto en los años anteriores a su acceso al "poder", con todo lo que él representa de plena revelación de los elementos hasta entonces virtuales de su personalidad y sus impulsos»[80]. Aun si dejamos de lado los aspectos más vulnerables de este pasaje (como la idea de que el historiador puede desdeñar las que fueron convicciones del historiado con el pretexto de su escasa articulación, la oposición entre el carácter académico que tendría el adscribir a alguien a una filosofía pero no —al parecer— el imputarle una cosmovisión, la curiosa creencia en las virtualidades epistémicas del acceso al poder, equiparadas, por si fuera poco, con la autorrevelación de lo pulsional), él parece implicar —en forma radicalmente *a priori*, y por el expediente de la acumulación de aposiciones— que un espiritualismo no puede integrarse coherentemente al programa secularista de acción que el batllismo prohijó[81].

79 Tanto en p. 30 como en p. 103 de *El impulso y su freno* puede apreciarse con toda claridad la equivalencia contextual señalada.

80 Lo citado se encuentra en p. 33 n. de *El impulso y su freno*.

81 Cfr. *El impulso y su freno*, p. 30.

Todo pasa como si, por esta vía, se volviera a desembocar —más allá de la capacidad de sugerencia, a veces notable, que caracteriza a los textos de Real de Azúa— en la identificación del discurso político e ideológico con un repertorio de convicciones especulativas, pero ahora sin interesarse por las que sabemos que efectivamente acontecieron. En términos más generales, cabría decir que *la necesidad de indagar en los contextos* de una manifestación doctrinaria *no debe entenderse como la formulación de un texto nuevo*, con enunciados incompatibles con los de hecho emitidos y que sólo cuentan con el aval de lo que el investigador —guiado él también por sus preferencias y criterios— piensa que debió ser[82].

A partir de lo que se ha visto anteriormente surgen con naturalidad algunas propuestas que, en líneas generales, son la simple contracara de las críticas ya extensamente formuladas; y dado que se ha insistido en la imposibilidad de mantener en forma verosímil la tesis de una conexión estructural con dominante filosófica entre los diversos planos del pensamiento y de la cultura, ellas habrán de centrarse en qué puede hacerse con la Historia de las Ideas en América Latina —en su carácter genérico de historia intelectual pero también en el específico de historia del pensamiento filosófico— una vez que se desiste de aquella tesis; qué estrategias, por consiguiente, sería razonable seguir tanto en sustitución de la pretensión totalizadora que ha caracterizado a la disciplina, como del nexo entre ideas y lenguajes con el que ella se ha manejado, como de la perspectiva desde la cual cobró interés para sus cultivadores el estudio del pasado filosófico de *nuestra América*.

82 La tendencia a ofrecer otro texto en lugar del manifiesto acontece también en el prólogo de Real de Azúa a J.E. RODÓ: *El Mirador de Próspero* (Montevideo: Biblioteca Artigas, 1965, pp. VII-CVI), e igualmente en polémica implícita con Ardao (Cfr. esp. pp. XX ss.). Por lo demás, lo dudoso de la operación no debe ocultar que en dicho prólogo hay otros aspectos muy compartibles que tienen que ver, ante todo, con su tratamiento de las intenciones del enunciador, las convenciones y tradiciones que sigue, etc. Lo mismo en uno de los mejores textos de Real de Azúa, su prólogo a *Ariel* incluido en J.E. RODÓ: *Ariel. Motivos de Proteo* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1976, pp. IX-XXXV).

A) *Ante todo*, corresponde aceptar que, en vez de la narrativa unificada que se ha construido, es mucho menos oneroso *hacerse cargo de la fragmentación de las historias* que de hecho han acontecido en ese pasado (y, muy probablemente, en cualquier otro). El devenir de cosas tales como el derecho y su vida real, las doctrinas políticas o económicas, las concepciones sobre el universo, la moral cívica o la sexual, las convenciones sociales, las actitudes ante la vida, la muerte, el juego, el trabajo, el placer y el dolor, las ideas acerca de la belleza, la mujer, el honor, el castigo, etc., todo ello puede dar lugar a narraciones relativamente autónomas, a las que no es necesario ni conveniente pedir de antemano su interrelación, que pudiera resultar dudosa, prematura o aun escasamente interesante.

Ahora bien: que, como consecuencia de esta abstención, se renuncie al papel rector del plano filosófico, para nada significa que él carezca de relevancia, a veces decisiva, en la trama correspondiente de por lo menos algunas de las historias concretas cuya posibilidad acaba de evocarse. En todo lo anterior se han producido ejemplos donde esa relevancia es manifiesta. Es claro que, si la elocuencia parlamentaria condicionó la recepción del espiritualismo ecléctico, fue éste, y no cualquier otro conjunto doctrinario, el que pudo adaptarse con éxito a aquella sensibilidad y a su retórica, a las que brindó temas y argumentos, algo para nada secundario en la actividad del orador. Igualmente es preciso tener presente que, por más peculiar que pueda ser el uso poético de una metafísica, no es indiferente cuál sea en cada caso la que ha sido utilizada, y cómo y cuándo y por qué. Todo lo cual se vuelve más obvio, si cabe, al historiarse cosas tales como la crisis de la fe religiosa tradicional acontecida en el siglo XIX entre los letrados latinoamericanos: sean las que fueren las raíces de esa crisis —ligadas, por ejemplo, a formas nuevas de la subjetividad[83]—, ella no

83 Este aspecto del tema es de particular relevancia en B. GROETHUYSEN: *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII* (México: Fondo de Cultura Económica, 1943; ed. original de 1927), libro que, traducido y prologado por Gaos, fuera de general conocimiento en el momento inicial de la historiografía dominante del pensamiento latinoamericano. Por eso mismo es significativo que en ésta sea tan poco frecuente encontrar capítulos equivalentes a los que, en Groethuysen, se ocupan de «la decadencia del infierno» o de la transformación de Dios en «monarca constitucional».

hubiera podido articularse siquiera sin el equipamiento intelectual que, desde la Ideología hasta el Evolucionismo, le fue proporcionado por diversas doctrinas filosóficas. Pero habrá de ser en el interior de cada una de esas historias que esa relevancia se pruebe en su alcance efectivo.

B) *Por lo demás*, de lo anterior se desprende, para quien siga practicando *el arte de historiar ideas*[84], la necesidad de centrar más resueltamente su actividad alrededor de las *prácticas discursivas*. Ejemplos como los evocados en estas últimas páginas —y también varios de los anteriores— parecen mostrar suficientemente que *entre* los textos mismos y su inmersión en el entorno político y social queda un amplio espacio que ha de considerarse, y al que se ha prestado escasa atención. La historiografía dominante por cierto que se ocupó de los textos; no obstante, si vale lo expuesto y ejemplificado, puede reprochársele —sin olvido de sus logros concretos— que fue, por un lado, textualista en exceso y, por el otro, que no lo fue en forma suficiente. Ella ha solido pasar sin más del contenido proposicional de sus materiales a la dimensión explicativa en términos causales; los ha exhumado, mostrado que casan con tales o cuales corrientes en principio filosóficas, para luego dirigirse a las motivaciones, cuando no a las bases materiales, de su recepción y su adaptación; todo lo cual, si bien es en principio legítimo, suscita, aquí y allá, diversas dudas.

En efecto: parece difícil negar que la actividad de interpretar textos y, más en general, actos humanos verbalizados o no, implica,

84 Cfr. L. CASTRO LEIVA: «Retórica, historia y acción lingüística. Intenciones y efectos en el arte de historiar discursos», *Investigaciones Semióticas*, 5/6 (1985-1987). Que el término «Historia de las Ideas» constituya una «expresión ineludible» lo señala Q. SKINNER en la nota 1 de «Meaning and Understanding in the History of Ideas», donde opta por emplearlo consistentemente pero con deliberada vaguedad; cfr. J. TULLY (comp.): *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics* (Princeton: Princeton University Press, 1988), p. 291. Desde luego, si ese rótulo se emplea para designar las tradiciones que han sido dominantes, un autor como Foucault, quien con los criterios de Skinner es un historiador de las ideas, dejaría de serlo. Sobre Foucault y la Historia de las Ideas cfr. A. ARDAO: «Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina», en el citado volumen *La filosofía en América*, pp. 61 ss.

entre otras tareas, la de asegurarse que ha acontecido *una captación correcta de lo que el texto o el acto significan*. Las ciencias del hombre —si cabe designarlas así— pasan necesariamente por esta instancia, con total independencia de que sea o no ése un rasgo que las diferencie tajantemente de las ciencias naturales y sin que su presencia implique prejuzgar si las disciplinas aludidas han de aspirar o no a establecer leyes del tipo que se quiera. Las polémicas suscitadas por el dualismo epistemológico de explicación *versus* comprensión —tanto en términos generales como en relación con la historiografía[85]— no deben encubrir tal aspecto irrenunciable. Pero si ha sido un mérito indiscutible de Dilthey y los suyos el insistir en él, no es menos cierto que su recurso a nociones tan genéricas o de uso tan riesgoso como las de *espíritu del tiempo* (en relación con el objeto) o *empatía* (a propósito del método) ha llevado a poner en cuestión el carácter empíricamente controlable de la empresa. Ella podría ser rescatada, no obstante, si se aceptara que —por lo menos en lo que a textos se refiere— comprender consiste esencialmente en poder dar cuenta, no sólo de qué fue lo dicho, sino de cómo se lo dijo, esto es, a partir de qué supuestos, asumiendo qué roles o compromisos, dentro de qué convenciones léxicas y estilísticas, y con qué fuerza lo dicho se dijo; en suma: haciéndose cargo de la relación entre enunciador y enunciado que a través del propio texto puede hallarse. Y si se aceptara también que hoy existe un conjunto muy variado de estrategias metodológicas de *análisis del discurso* —todo lo experimentales y cuestionables que se quiera— que permiten ese rescate y esa *transformación lingüística del Verstehen*[86].

85 Para esto último, cfr. P. GARDINER (comp.): *Theories of History* (Nueva York: The Free Press, 1959). La discusión, por cierto, no ha cesado desde entonces.

86 Para una visión de conjunto de dichos análisis, cfr. D. MAINGUENEAU: *Initiation aux méthodes de l'analyse du discours* (París: Hachette, 1976) y *Nouvelles tendances de l'analyse du discours* (París: Hachette, 1987). A pesar de más de una influencia anglosajona, las tendencias reseñadas por Maingueneau difieren del tipo de análisis del discurso predominante en el mundo de lengua inglesa, que está mucho más interesado en la comunicación oral que en el estudio de textos, por lo que puede dejarse a un lado aquí. Cfr. al respecto M. COULTHARD: *An Introduction to Discourse Analysis* (Londres: Longman, 1977).

Dos precisiones cabe hacer de inmediato con el fin de evitar equívocos. Por un lado, no debe entenderse lo anterior como si implicara que la lección de Dilthey ha sido ajena a la historiografía del pensamiento latinoamericano. La impronta diltheyana, a través o no de Ortega y Gasset, es frecuente en los discípulos de éste (y todavía más señaladamente en Gaos); y de modo más discreto también se hace presente en quienes, como Ardao, han procedido de otras líneas filosóficas. No obstante, lo que de hecho ha sido tomado de aquél —lo que ha sido «tan bien esclarecido por Dilthey y su escuela»[87]— es ante todo la idea de la *conexión estructural* entre los diversos planos de la cultura; por lo mismo, lo que los textos significan quedará allí reducido normalmente, o bien al *significado de los enunciados emitidos*, o a lo que ellos *significaron para el conjunto del proceso histórico y social*.

Por otro lado, no cabe pretender que esas estrategias de análisis del discurso conviertan en ciencia exacta lo que antes fue tacto y artesanía; incluso en aquellos casos —en general ajenos a lo que nos ocupa— donde hay lugar para procedimientos de orden cuantitativo, el arte de la interpretación hace su entrada a la hora de evaluar lo que se ha medido. En lo que sí cabe insistir es en las posibilidades que permiten estas formas actualizadas de *explication du texte*[88], ante todo con el fin de dar cuenta del pasado intelectual e ideológico en términos que hagan más justicia a lo que él realmente fue. Esa actualización puede llevarse a cabo, en lo fundamental, a través de dos caminos que pueden ser compatibles:

87 A. ARDAO: *Espiritualismo y positivismo...*, ed. cit. p. 16.

88 Considerar como formas de explicación del texto a los análisis del discurso es, desde luego, ir en contra de los hábitos verbales de quienes los practican; la genealogía conceptual no es, sin embargo, dudosa, y no ha faltado quien, con cierto humor, ha interpretado el rechazo a asumirla por ser la explicación del texto un elemento de la institución escolar, y ésta el poder, la esclerosis, la opresión, cosas todas de las que corresponde hablar mal en la universidad (Cfr. J. SUMPF: «A quoi peut servir l'analyse du discours?», *Langages* 55, pp. 5-16). Pero una vez disipado este equívoco, no cuesta advertir que se está en presencia de lo que la epistemología heredera del Positivismo Lógico —en su estilo formalizante— conceptualizó como *explicatio*, en contraposición a la *explanatio* a nivel causal (para la pluralidad de significados de «explicar» y sus consecuencias cfr. W. STEGMÜLLER: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* —Stuttgart, Kroener, 1975— Tomo II, pp. 103-147). Esa pluralidad es relevante para algunos de los problemas que considera Q. Skinner en «On performing and explaining linguistic actions», (*Philosophical Quarterly*, 21, pp. 1-21), y luego con más extensión en «'Social meaning', and the explanation of social action», incluido en la citada antología de Tully, pp. 79-96.

1) Ante todo, la idea misma de que el texto debe ser comprendido remite al tema de *la inteligibilidad de las expresiones* que están contenidas en él. En un momento inicial, la tarea analítica correspondiente a este tema pudo consistir meramente en el esclarecimiento de las acepciones de los términos en juego, opacados por la polisemia o por el cambio histórico. Más adelante se hizo visible que ellos delimitan su alcance por oposición a otros, y que el vocabulario en su conjunto presenta regularidades que hacen posible caracterizarlo como un conjunto más o menos estructurado de campos léxicos, semánticos, conceptuales[89]; y que el contraste entre los distintos sistemas de regularidades observables en diferentes textos o grupos de textos permite, como mínimo, la formulación de hipótesis acerca de su sentido.

Es así que un término como *metafísica* —poco o nada frecuentado en estos análisis del discurso— suele requerir elucidación; y, de seguirse estas estrategias, cabrá decir que se nos revela el significado que le otorgan los diversos usuarios si y sólo si logra determinarse a qué se asocia en cada caso su empleo y a qué otro término o términos resulta contrapuesto de preferencia. ¿Es la *buena metafísica* de Condillac y sus seguidores una de las víctimas de la pasión antimetafísica del Círculo Vienés o, por el contrario, es un antepasado de ésta, cuyo carácter de tal queda encubierto, no sólo por la polisemia y por el cambio histórico sino por no atenderse a la organización del campo semántico mediante el cual la actividad filosófica se piensa a sí misma en sus instancias constitutivas? O, para acercarnos a lo nuestro, ¿es la «metafísica en sí», de la que Alberdi dice que «no echará raíces en

89 Cfr. la presentación sucesiva de estas posibilidades en un manual como St. ULLMANN: *Semántica. Introducción a la ciencia del significado* (Madrid: Aguilar, 1967), que recorre, aunque en forma sistemática y no histórica, lo que de hecho fue la evolución de la disciplina, desde el enfoque puramente lexicográfico hasta el de la *Sprachfeldlinguistik* a la manera de Trier, pasando por F. de Saussure. Cfr., como un ejemplo notable de exploración de las ideas políticas a partir de las estructuras del vocabulario, J. DUBOIS: *Le vocabulaire politique et social en France de 1869 à 1872* (París: Larousse, 1962).

América», la misma «metafísica trascendental» cuyo espacio quiere Bello reducir, o más bien es la propia *Filosofía del Entendimiento* belliana «metafísica en sí» en el sentido de Alberdi?[90] Decidirlo implica ir más allá del mero registro de acepciones, introduciendo enfoques como los aquí aludidos, en los que la búsqueda del *sentido* de los términos remite a su *uso*, y éste se precisa como ubicación en un *campo* relativamente estructurado y en principio descriptible.

2) Los puntos de vista predominantemente lexicológicos, sin embargo, no agotan el territorio del análisis del discurso y, vistas las cosas desde cierto ángulo, no pueden agotarlo. Esta verdad, conocida desde antiguo —sin ella no hubiera surgido la Retórica— pone en un primer plano aquellos aspectos del decir que no están inscritos en el vocabulario empleado o que no tienen por qué estarlo. Pues lo dicho siempre es más que lo codificado por el diccionario —incluso por uno estructurado en campos[91]— y que lo autorizado por la gramática, ya que también se integra mediante lo que con laxitud cabe llamar *modalidades enunciativas*: lo dicho se dice de cierta manera, y al decirlo se llevan a cabo tales o cuales actos específicos[92].

En el estudio de estos aspectos también ha acontecido una evolución análoga a la registrada en el rubro anterior. Las maneras iniciales de esclarecerlos solían distinguir tajantemente entre fondo y

90 Cfr. J.B. ALBERDI: *Ideas...*; A. BELLO: *Memoria correspondiente al curso de la instrucción pública durante el quinquenio 1854-1858*, en el volumen *Temas Educacionales I* de las *Obras Completas* (Caracas: La Casa de Bello, 1982), pp. 172 ss.

91 A la manera de J. CASARES: *Diccionario ideológico de la lengua española* (Barcelona: Gili, 1959), o de P.M. ROGET: *Thesaurus of English Words and Phrases* (Londres: Penguin, 1953; 1ª ed. 1852). No carece de interés señalar aquí la declaración de J.L. Austin de no haber podido usar jamás el texto de Roget, si bien acepta su principio (cfr. el volumen *La Philosophie Analytique* —París: Minuit, 1962— de la serie de coloquios de Royaumont, p. 234). Interesa también contrastar esa declaración con el texto, en el mismo coloquio, de L. APOSTEL: «Le champ sémantique de l'incertitude» (pp. 188-229).

92 La expresión en cursiva fue puesta a circular por M. Foucault en *L'Archéologie du savoir* (París: Gallimard, 1969); su empleo laxo en nuestro texto pretende abarcar genéricamente esa conceptualización como otras que le son relativamente próximas.

forma, o concebir el texto analizado como el resultado de la simple aplicación de determinados *recursos* para lograr la verbalización adecuada de ideas ya plenamente articuladas (y que, en el caso de las Bellas Artes podían ser sentimientos que gracias a aquellos recursos el emisor lograba expresar). Con posterioridad, el medio tan peculiar que es el lenguaje ha llamado cada vez más la atención de los investigadores, y ese interés ha unido a múltiples empresas, desde las de aquéllos que han explorado lo que implica aceptar que *el estilo es el hombre* hasta las de quienes han visto como primordiales los límites que las convenciones del decir imponen a toda intención persuasiva.

Dentro de este territorio es innegable la importancia que ha adquirido, por diversas vías, el enfoque promovido desde un sector de la Filosofía Analítica por J.L. Austin, al introducir primero el tema de las *expresiones realizativas*, y el de las llamadas *fuerzas ilocucionarias* inmediatamente después[93]. En ambos casos Austin, al intentar discutir la visión predominantemente proposicional o semántico-veritativa del lenguaje, puso de manifiesto la variedad de actos que se llevan a cabo *en* el discurso. Más allá de su contenido informativo —cuando lo hay— y de su capacidad para ser causa o consecuencia de otros actos o hechos, decir algo es siempre aseverar, proponer, juzgar, reclamar, protestar, etc., de tal modo que para el estudio cabal de un texto se requiere no sólo determinar el contenido de lo que en él se dice (en términos de gramática y vocabulario) o establecer lo que se hizo *con* él (esto es, lo que se logró por haberlo dicho) sino calibrar, desde este otro ángulo, lo que se hizo en el decir mismo.

Así —para insistir en el mismo autor, sobre el que en este volumen habrá luego que extenderse— *podemos preguntarnos por la fuerza ilocucionaria del célebre texto alberdiano de 1840*: ¿hay que comprenderlo como el acto fundacional de un nuevo tipo de filosofar, o es una tentativa de darle un empleo a la

93 Cfr. J.L. AUSTIN: *How to do Things with Words* (Oxford: Clarendon Press, 1962); la difusión de sus puntos de vista —dentro y fuera de los departamentos de Filosofía— ha sido inmensa, y quizás la prueba más indiscutible de ella la ofrezca su aceptación —más o menos crítica— en el ámbito de la lengua francesa.

cultura filosófica existente? Sin entrar aquí a responder —y tampoco a valorar la pertinencia o la exhaustividad de la interrogación—, nótese que bien pudiera sostenerse que estamos preguntando por lo que ese texto significa, pero que *significar no equivale en este caso al significado de las palabras de Alberdi ni a lo que ellas de hecho significaron históricamente*; y que, si se considera que lo que hemos planteado es la pregunta por la intención que tienen sus *Ideas* de aquel año, debe quedar claro que con eso no nos referimos a una intencionalidad privada de su autor, sino a la dada en el texto, siquiera de modo implícito.

Lo anterior no obliga, por cierto, a adherir sin más al enfoque de Austin, en torno al que mucho puede debatirse y se ha debatido[94]; menos todavía se pretende que él pueda dar cuenta de *todo* lo que los actos del discurso traen consigo[95]. E igualmente —una vez más— sería ilusorio creer que de ahí pueda surgir sin otra mediación un manual de procedimiento para comprender dichos y actos; pero, recetas aparte, ese enfoque es de los que, una vez que se han producido, hacen imposible refugiarse en etapas previas. Y, por lo mismo, lo dicho implica reiterar que buena parte de las fallas indicadas arriba podrían evitarse si se atendiera más a las dimensiones del lenguaje que Austin hizo patentes.

C) *Finalmente*, es preciso *replantearse qué es hacer la Historia de la Filosofía de América Latina*, en particular si se ha aceptado lo que arriba se llamó la fragmentación de las historias y si se pretende algo más que dar cuenta ordenadamente de las doctrinas que fueron recibidas y eventualmente desarrolladas. A este respecto, tras todo lo anterior, no parece posible tener dudas acerca del carácter dominante que adquiere el problema de determinar *qué se ha entendido por Filosofía* a lo largo del devenir cultural latinoamericano y *qué usos se han hecho o querido hacerse de la disciplina* así denominada. La historia en cuestión debería ser entonces, ante todo, *historia de los proyectos de filosofar* que, en forma sucesiva o simultánea, han acontecido en el ámbito de nuestros países.

En efecto: si la escena unitaria armada por los historiadores que más han contribuido al conocimiento del pasado filosófico latinoamericano adolece de las fallas descritas; si ha habido, como aquí se sostuvo, una manera parcialmente distorsionada de constituir el *corpus* a considerar; si se ha narrado ese pasado atribuyendo con frecuencia a diversas doctrinas una impronta social que no siempre tuvieron, o una filosófica de la que muchas veces carecieron; si se ha pasado por alto la diversidad de maneras en que una filosofía puede adaptarse o prolongarse, minimizándose así diferencias que son de naturaleza; si todo esto es aceptado, tendrá entonces que volver a preguntarse: ¿qué ha sido tomado por actividad filosófica en los distintos contextos en que algo ha sido presentado bajo este rótulo?; ¿de qué maneras, con qué objetivos, a la luz de qué autoimagen, en el desempeño de qué roles esa actividad ha sido ejercida? Sólo cuando las filosofías circulantes sean así *puestas en su lugar* podrá haber espacio para otras empresas, como la de *explicar* su presencia por el entorno; así como lo habrá también para *juzgar* a las mismas y a sus oficiantes.

94 En K.T. FANN: *Symposium on J.L. Austin* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1969, esp. pp. 380-468) puede encontrarse suficiente material acerca de los debates suscitados entre filósofos durante los primeros años que siguieron a la publicación póstuma de *How to do Things with Words*.

95 Es bien sabido, sin ir más lejos, que los usos no literales del lenguaje quedan en los márgenes de la consideración austiniana, y que, por ejemplo, la ironía —no tan infrecuente en los textos filosóficos— requiere, para su elucidación, desarrollos teóricos y metodológicos que se hagan cargo de tales usos. No obstante, dentro de la herencia de Austin, libremente asumida, han aparecido análisis de algunos de dichos aspectos, como en F. RECANATI: *Les énoncés performatifs* (París: Minuit, 1981), esp. pp. 214-218.

CAPÍTULO 2
EL PROGRAMA FILOSÓFICO DE ALBERDI: TEXTO, CONTEXTO Y DEVENIR

A MÁS DE SIGLO y medio de enunciado, el texto que en 1840 publicara Juan Bautista Alberdi con el nombre de *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea*[1] es entendido con frecuencia hoy como uno de los momentos más decisivos en la constitución de una filosofía latinoamericana. No ha sido la suya, ciertamente, una vigencia continuada: en vida de su autor, fue un material hasta tal punto olvidado que no se le incluyó en la edición de *Obras Completas* que coronara oficialmente su carrera de publicista, y sólo fue recogido, lustros más tarde, en la azarosa maraña de los llamados *Escritos póstumos*, donde figura incluso con fecha equivocada[2]. Exhumado luego por

1 En *El Nacional* (Montevideo), 2 de octubre de 1840.

2 J.B. ALBERDI: *Obras Completas* (Buenos Aires, 1886-1887, 8 vols.), *Escritos póstumos* (Buenos Aires, 1895-1901, 16 vols.); las *Ideas* figuran en éstos (Tomo XV, pp. 603-619) como de 1842, fecha —y versión— que siguen Ingenieros, Korn y quienes hacen uso de esa edición. El texto original fue vuelto a publicar —liberado, además, de erratas— en A. ARDAO: *Filosofía preuniversitaria en el Uruguay* (Montevideo: Claudio García,

Ingenieros en su reconstrucción del pasado intelectual argentino, convertido por Korn en un ingrediente de su reflexión histórico-cultural, reflexión en la que la figura de Alberdi desempeña un relevante papel[3], dicho texto agigantó luego su presencia al hacer su aparición la variante historicista de la *filosofía de lo americano*, para persistir más tarde en las discusiones generadas por ese historicismo y luego por la *filosofía de la liberación*[4]. Pero incluso para quienes no comparten estas tendencias o no han estado ligados al grupo intelectual que prohijó la Historia de las Ideas en América como disciplina autónoma y combativa, ese escrito de Alberdi tiene el valor de un comienzo: el comienzo, siquiera, de la problematización del quehacer filosófico en América Latina[5].

La historia de las múltiples refracciones de un texto a lo largo de su recepción plantea, tanto a nivel ideológico como epistemológico, problemas considerables; y toda lectura se ve amenazada por los peligros de la distorsión partidista y la proyección anacrónica. Las interpretaciones del escrito aludido no han escapado a este reproche; desde el ángulo que nos interesa, por ejemplo, se ha señalado que el historicismo que cabe imputarle a Alberdi es ajeno, y en parte opuesto, al de sus admiradores culturalistas

1945), pp. 163-176. El año sería del todo secundario si no fuese por dos razones: 1ª) para 1842, probablemente, Alberdi ya había comenzado a alejarse de las autoridades de su primera hora (para el caso de su compañero intelectual y periodístico Andrés Lamas, cfr. el libro aquí citado de Ardao, pp. 108 ss.); 2ª) la fecha auténtica permite apreciar con más nitidez la estrecha continuidad entre el texto de 1840 y la polémica con Salvador Ruano de 1838.

3 Cfr. José INGENIEROS: *Las direcciones filosóficas de la cultura argentina* (Buenos Aires: Eudeba, 1963; 1ª Ed. 1914), esp. 47-50; así como *La evolución de las ideas argentinas* (Buenos Aires: Elmer, 1957, 5 vols.). Cfr. A. KORN: *Obras Completas* (Buenos Aires: Claridad, 1949), en especial el texto al que significativamente tituló «Nuevas Bases» (pp. 197-204).

4 En la medida en que el autor pueda ser considerado un representante de esta última, cfr. A. SALAZAR BONDY: *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (México: Siglo XXI, 1968), pp. 45-49.

5 Entre otros, tal parece ser el punto de vista sostenido por los compiladores en la antología J.J.E. GRACIA & I. JAKSIC: *Filosofía e identidad cultural en América Latina* (Caracas: Monte Ávila, 1983); cfr., por ej., p. 27.

contemporáneos[6]. Y ya antes, en la disputa en torno al pensamiento juvenil del autor, pudo verse —y se vio, aunque siempre en el ojo ajeno— cómo las distintas corrientes de ideas tendían a apropiarse de él para someterlo a sus propios fines. Es muy probable, entonces, que lo que nos proponemos a continuación, es decir, *una relectura del texto que sea más sensible a su contexto de producción*, acabe por integrarse a esa *Rezeptionsgeschichte* como una variante más. Pero, sea ello lo que fuere, debe quedar en claro que esta relectura no pretende desmentir el contenido efectivo de las lecturas anteriores, sino llamar la atención acerca de aspectos que suelen ser en gran medida desatendidos a la hora de interpretar; y que, por este camino, esto es, por obra de la insistencia en el entorno específico de situaciones y de intenciones que fue el suyo, se pretende también liberar a ese episodio protagonizado por Alberdi del aura legendaria que lo rodea y que debería serle ajena.

Con la finalidad de dar cuenta de tales objetivos, lo que sigue habrá de organizarse en tres secciones. La *primera* se ocupará de los textos filosóficos de Alberdi, partiendo del escrito de 1840, para luego retroceder a la polémica que su autor sostuviera a fines de 1838, en la que sus temas y criterios están ya claramente presentes. Una vez *determinados los enunciados* alberdianos, *la segunda sección* se ocupará de establecer *qué significación* tuvo el hecho de haberlos formulado en aquélla que fue su situación. Para lograrlo habrá que recorrer un camino relativamente oblicuo, donde, entre otros aspectos, aparecerán temas tales como el de las fuentes de esa filosofía americana, su nexo con la política o las políticas seguidas por su propugnador, su parentesco con otras vertientes del proyecto ideológico e intelectual elaborado por el propio Alberdi, así como la inserción de la propuesta de 1840 en el conjunto de la cultura imperante en el medio y en la valoración que en él se hacía de la actividad filosófica. Asimismo, habrá que tener en cuenta qué otras opciones cabía diseñar para la disciplina, lo que obligará a un cotejo con la posición de Andrés Bello ante una coyuntura análoga a la alberdiana. Para concluir,

6 Cfr. J.J.E. GRACIA & I. JAKSIC: «El problema de la identidad filosófica latinoamericana», en la compilación citada en la nota anterior, pp. 11-50; cfr. esp. pp. 28-30.

una *tercera sección* se ocupará del destino que tuvo ese programa filosófico, así como de sus afinidades y divergencias con otros que le sucedieron. Con cierta laxitud, puede decirse que dichas secciones recogen, respectivamente, la dimensión locucionaria, la ilocucionaria y la perlocucionaria del *discurso de filosofía* americana de J.B. Alberdi.

Finalmente, cabe advertir desde ya que, en las páginas que siguen, se habrá de introducir un material textual que quizás pueda estimarse excesivo, pero que se ha juzgado globalmente inevitable, si de veras se quiere dejar que hablen aquellos a quienes se pretende comprender e historiar.

LOS TEXTOS Y SUS ENUNCIADOS

El programa de 1840. El escrito filosófico de 1840 tiene una intención explícita, que el título declara puntualmente: presenta un conjunto de ideas con las cuales ha de vertebrarse un *curso*, el que, dadas las características de la institución donde habrá de impartirse (el Colegio Oriental de Humanidades), se dirige en principio a un auditorio juvenil[7]. El escrito es también una *declaración pública* que apunta más allá de ese ámbito; deliberadamente, se presenta ese conjunto de ideas, mediante su inserción en un periódico dedicado a la prédica política e ideológica (*El Nacional*, órgano dominado por la lucha contra Rosas), ante la mirada de todos aquéllos que tienen inquietudes culturales o preocupaciones educativas. Y se hace preceder tal esbozo programático de un anuncio del director del establecimiento, en el que se insiste en la «utilidad que presta» la filosofía que será ahí brindada «a cuantos son llamados a sostener sus derechos sociales en el gran mundo», lo que hace que esté abierto también «a todo hombre pensador sin distinción de mundo, de ciencia, de nacionalidad»; a este posible destinatario se le comunica, prudentemente, que el curso «no está ceñido al rigorismo de los

7 Sobre el Colegio Oriental de Humanidades, cfr. A. ARDAO: *Filosofía preuniversitaria en el Uruguay* (cit.), pp. 77 ss.

escolásticos»[8]. Por lo demás, el director del Colegio Oriental lo califica como de «filosofía aplicada», y el escrito publicado señala que será de «filosofía contemporánea». Ciertamente, el medio no había sido puesto antes en presencia de un evento de esas características[9]; su oferta tiene un significado innovador que hoy el rótulo *filosofía contemporánea* jamás despertaría. Este significado, por su parte, aparecerá de inmediato asumido y desarrollado por Alberdi.

No ha de extrañar, entonces, que el escrito comience refiriéndose a la pluralidad de connotaciones que el término «filosofía» es capaz de revestir. Este no es un mero problema didáctico que debe enfrentar el docente —aunque también lo es—, sino un problema conceptual que reside quizás en la propia naturaleza del campo:

> La primera dificultad que se presenta al ocuparse de filosofía, es no solamente la falta de un texto, la falta de un cuerpo completo de doctrina filosófica, sino la falta de una definición misma, de una noción de la ciencia filosófica (...) cada escuela famosa la ha definido a su modo, como la ha comprendido y formulado a su modo. Esta divergencia es peculiar a las primeras épocas de la filosofía como a sus actuales días[10].

Sin embargo, se nos brinda una salida provisoria a tal situación: la de una mirada inductiva a lo que esas escuelas han pretendido; cuando ella acontece, se advierte que los filósofos

> no han hecho otra cosa que tentar la solución del problema del origen, naturaleza y destino de las cosas. Así, la filosofía ha podido tomarse como la *totalidad de la ciencia humana*.

Pero no se ha persistido en eso: las ciencias naturales y físicas han salido de ese conjunto indiferenciado, y de este modo

8 Cfr. J. MAYER: *Alberdi y su tiempo*, Buenos Aires: Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales, 1973, pp. 321 ss.

9 Para los programas de Filosofía dictados hasta entonces en Montevideo, cfr. A. ARDAO: *Filosofía preuniversitaria...*, pp. 139-162.

10 Para el texto de las *Ideas*... cfr. las notas 1 y 2 de este capítulo, así como nota 46 del anterior.

> se han reservado como por antonomasia el nombre de ciencias filosóficas aquellos ramos del saber humano que se han dedicado al estudio de los fenómenos del espíritu humano,

si bien, al contemplarse la lista de tales fenómenos, se puede apreciar qué lejos está ya Alberdi de entenderlos en clave psicológica:

> ...*lo bello, lo bueno, lo justo, lo verdadero, lo santo, el alma, Dios*, han sido y son las cosas que han absorbido casi exclusivamente la atención de lo que se ha llamado filosofía.

El rastreo inductivo, por consiguiente, permite —provisoriamente al menos— definir la Filosofía en forma clásica; saber qué son esas cosas y cómo se las puede conocer, así como avanzar en su conquista, son los problemas «que la filosofía se agita por resolver desde tres mil años; y sobre lo que no ha conseguido apenas sino fijar las cuestiones». Con lo cual, y guiado por Jouffroy[11] —quien también le ha dado la idea de la connotación indefinida de la disciplina— puede concluirse nada menos que «La filosofía... está por nacer».

Y el sentido de tal declaración parece hallarse en lo que inmediatamente sigue: «No hay, pues, una filosofía universal, porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo», cuestiones que, como se ha visto, son, ellas sí, universales. La universalidad de la Filosofía (no de sus problemas, los que, en forma enteramente clásica, se decreta que son siempre los mismos) consistiría en poder llegar a una solución definitiva de lo que a ella la agita. Al no ser así, nos encontramos con una comprobación muy conocida:

11 Cfr. Th. JOUFFROY: *Cours de Droit Naturel* (París: Hachette, 1876), profesado en 1833-1834 y publicado por vez primera inmediatamente después. Es harto probable que buena parte de lo que Alberdi sabía o creía saber haya tenido aquí su fuente, ya que se trata de un curso largamente expositivo, a la vez de crítico. Así, por ejemplo, lo referente al escepticismo, sus variantes y su refutación ocupa, en la ed. cit., las pp. 195-273.

> Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar (...) porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas de los problemas del espíritu humano.

Lo antedicho pudiera ser sólo una mera aseveración empírica: las cosas son así, esto es, han sido; y a ella podría haber seguido —es vía una y otra vez recorrida— la voluntad de remediarlas formulando por fin la Filosofía verdaderamente universal. La Filosofía está por nacer y nacerá aquí, ahora. Pero no será ese el camino; el texto se desliza hacia otras consideraciones, y de ellas emergerá lo que le ha dado su fama:

> La filosofía de cada época y de cada país ha sido por lo común la razón, el principio o el sentimiento más dominante y más general que ha gobernado los actos de su vida y de su conducta,

pero *no simplemente por expresar lo vigente* en esas culturas, sino por indicar las tareas que esas sociedades tienen ante sí:

> Y esa razón ha emanado de las necesidades más imperiosas de cada período y de cada país. Es así como ha existido una filosofía oriental, una filosofía griega, una filosofía romana, una filosofía alemana, una filosofía inglesa, una filosofía francesa, y como es necesario que exista una filosofía americana.

Es necesario, porque ella debe cumplir un rol en las tareas que se imponen a estas nuevas sociedades. Y por eso todo lo siguiente estará puesto bajo el signo de la utilidad pública. El autor comienza por advertir que

> no hay (...) una filosofía de este siglo; no hay sino sistemas de filosofía; esto es, tentativas más o menos parciales de una filosofía definitiva (...) Hay filósofos, pero no filosofía; sistemas, no ciencia.

Su observación no lo lleva, sin embargo, a disponerse a construir un sistema mejor ni tampoco —y eso es significativo— a negar la tradicional pretensión universalista de la disciplina. Más aún:

negar la posibilidad de tal cosa sería, a su juicio, incurrir en el delito antifilosófico por excelencia:

> La filosofía del día es la negación de una filosofía completa existente, no de una filosofía completa posible, porque de otro modo la filosofía del día sería el escepticismo.

Pero, ¿qué es esa «filosofía del día»?:

> Si fuese preciso determinar el carácter más general de la filosofía de este siglo diríamos que (...) consiste en su situación negativa (...) ¿Qué utilidad puede tener una filosofía semejante? (...) la de sustraernos de la influencia exclusiva de un sistema, liberándonos así de la guerra con los sistemas rivales (...) La regla de nuestro siglo es no hacerse matar por sistema alguno: en filosofía la tolerancia es la ley de nuestro tiempo.

Y, puestos ya en este camino, sólo nos queda una opción:

> En el deber de ser incompletos, a fin de ser útiles (...) excluiremos todo aquello que sea (...) menos cuyos medios de satisfacción debe suministrarnos la materia de nuestra filosofía.

Desde luego, allí Alberdi está hablando del curso que ha de dictar; por eso prosigue señalando en qué consistirá su desarrollo. Evitará en lo posible la referencia directa al norte de Europa (es decir, a la escuela escocesa del *sentido común* y al idealismo alemán), porque «las inteligencias tiernas de la América del Sur» requieren pasar primero por la cultura francesa... y quizás también porque sólo las producciones hechas en Francia —metrópoli cultural indiscutible para Hispanoamérica desde la época borbónica— son del conocimiento de quien se postula como docente. Felizmente, la cultura de ese país ha refundido lo logrado por las filosofías nórdicas. Distinguirá —siguiendo incluso el índice de un manual de la época[12]— una escuela sensualista (la Ideología), otra mística (el tradicionalismo católico encarnado por De Maistre y escritores similares) y la ecléctica. Agregará a ellas y al manual —y aquí viene lo que más le importa— la que llama «escuela de Julio», donde aparecen el sansimoniano independiente Leroux, y Lerminier, el jurista influido por el pensamiento alemán. ¿Para qué todo eso? Para

12 Cfr. A. ARDAO: *Filosofía preuniversitaria...*, p. 168 n.

> determinar los grandes rasgos que deben caracterizar a la filosofía más adecuada a la América del Sur. Trataremos de señalar las grandes exigencias de la sociedad americana; nos ocuparemos del problema de los destinos de este continente en el drama general de la civilización.

Pero, ¿no se requiere antes saber algo del «problema de los destinos humanos»? Sí, ciertamente; al unísono con la más pura tradición, entiende Alberdi que éste es el problema culminante («la más alta fórmula») de la Filosofía, y que ella lo ha dividido en moral, religión, «*filosofía de la historia*, que estudia el destino de la especie humana», cosmología, teología y «ramos subalternos», que ejemplifica con diversas disciplinas jurídicas. Pero su estrategia —en el curso que se propone dictar— ha de ser la siguiente:

> Aplicaremos a la solución de las grandes cuestiones que interesan a la vida y destino actuales de los pueblos americanos la filosofía que habremos declarado predilecta,

lo cual dará oportunidad para examinar críticamente lo que proponen «publicistas y filósofos sociales europeos».

El programa es además, explícito en cuanto a sus objetivos:

> Tocaremos, pues, de paso la metafísica del individuo para ocuparnos de la *metafísica del pueblo*. El pueblo será el grande ente, cuyas impresiones, cuyas leyes de vida y movimiento (...) trataremos de estudiar y de determinar de acuerdo con las opiniones más recibidas entre los pensadores más liberales de nuestro siglo, y con las necesidades más urgentes del progreso de estos países,

lo que tendrá que conducir a entrar en la política constitucional y financiera, en «las costumbres y usos cuya expresión más alta es la *literatura*», en la moral, la religión y en

> los destinos que la providencia y que el siglo señalan a nuestros nuevos estados, cuya revelación pediremos a la *filosofía* de nuestra *historia* y a la *filosofía de la historia en general.*

Surge entonces una pregunta del todo previsible: ¿acaso esto es filosofía? Lo es —responde Alberdi—, porque de esos tópicos habrá el curso de ocuparse

> en sus leyes más filosóficas y más generales, en su razón de conducta y de desarrollo (...) y no en su forma más material y positiva. De otro modo no se diría que hacíamos un curso de filosofía,

cosa que —como se verá— ya se le había dicho. Y puesto que la mejor defensa es un buen ataque, prosigue de este modo:

> Vamos a estudiar filosofía evidentemente: pero a fin de que este estudio, por lo común tan estéril, nos traiga alguna ventaja positiva, vamos a estudiar (...) no la filosofía en sí (...) sino la filosofía aplicada a los objetos de un interés más inmediato para nosotros,

por lo cual ella

> será más que en el sentido de la filosofía especulativa (...) en el de la filosofía de aplicación, de la filosofía positiva y real,

calificativos todos cuyo poder evocador, tanto en su momento como más adelante, parece superfluo comentar.

Pero Alberdi no se contenta con propiciar una filosofía aplicada y positiva con el argumento de la esterilidad de la «especulativa» o «en sí»; también recurre a la autoridad de los pensadores de su tiempo que toma como guía:

> Tal ha sido la filosofía (...) en manos de Lamennais, Lerminier, Tocqueville, Jouffroy, etc. De día en día la filosofía se hace estadista, positiva, financiera, histórica, industrial, literaria en vez de ideológica y psicológica.

Quizás sea necesario aquí subrayar, en vista de un equívoco que podría generarse, a qué se renuncia bajo la acusación de esterilidad o escaso interés: no a la compleja maquinaria ontoteológica de la Escolástica, corriente ésta a la que ni siquiera ve como un adversario de bulto sino, como lo muestra la cita anterior, a la Ideología, esto es, a la gnoseología empirista con la que aquella maquinaria había sido desmontada, por lo menos a juicio de los entendidos o de quienes pasaban por tales. Y, en un texto que ya fue parcialmente transcrito, se insistía en eso:

> ...no la filosofía en sí, no la filosofía aplicada al mecanismo de las sensaciones, no la filosofía aplicada a la teoría de las ciencias humanas (...) sino la filosofía aplicada a los objetos de un interés más inmediato;

y es en este amplísimo sentido de la palabra «metafísica» que se emite la célebre predicción:

> La abstracción pura, la metafísica en sí, no echará raíces en América.

Pero hay algo más:

> En América no es admisible la filosofía en otro carácter. Si es posible decirlo, la América practica lo que piensa la Europa.
>
> Se deja ver bien claramente, que el rol de la América en los trabajos actuales de la civilización del mundo, es del todo positivo y de aplicación[13].

¿Y qué mejor ejemplo de lo anterior que el que sigue?:

> ...los Estados Unidos del Norte han hecho ver que no es verdad que sea indispensable de anterioridad un desenvolvimiento

13 Con respecto a este pasaje, cfr. A.A. ROIG: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (México: FCE, 1981), p. 309, quien extrae de la expresión «si es posible decirlo» conclusiones que van muy lejos en el sentido del *discurso propio*; a juicio de quien esto escribe, lo fundamental de la cita se encuentra en la inequívoca oración con la que se cierra.

> político y social (...) han hecho un orden social nuevo, y no lo han debido a la metafísica. No hay pueblo menos metafísico, en el mundo, que los Estados Unidos.

Con lo que, a los argumentos de la *esterilidad* y de la *actualidad*, se agrega el de la *situación del continente* en la *división del trabajo* que reina en el orbe civilizado, división de trabajo aquí sólo aludida pero que es una constante en el pensamiento alberdiano[14].

Probablemente contando con cierta incredulidad de parte del hipotético lector, pasa a defender la *posibilidad de un filosofar americano*. Y la manera no puede ser más sencilla:

> Hemos nombrado la filosofía americana, y es preciso que hagamos ver que ella puede existir. Una filosofía completa es la que resuelve los problemas que interesan a la humanidad. Una filosofía contemporánea es la que resuelve el problema de los destinos americanos (...) La filosofía se localiza por sus aplicaciones especiales a las necesidades propias de cada país y de cada momento (...) a los cuales presta la forma de sus soluciones (...) Nuestra filosofía será (...) una serie de soluciones dadas a los problemas que interesan a los destinos nacionales (...) la razón general de nuestros progresos y mejoras (...) la explicación de las leyes (...) por las cuales debemos llegar a (...) nuestra civilización, porque la civilización no es sino el desarrollo de nuestra naturaleza, es decir, el cumplimiento de nuestro fin.

De ahí que en los contenidos de esta filosofía aparezcan ante todo la libertad, la igualdad, la asociación, la soberanía del pueblo y el progreso como temas fundamentales, derivados de la propia cons-

14 Hemos llamado aquí, sin la menor pretensión de originalidad, *división internacional* de trabajo a la concepción —cuyo carácter es recurrente en Alberdi— de los «roles» que han de cumplir los distintos «pueblos» en el marco de la «civilización». Esta idea no prejuzga aún nada acerca de qué trabajos son los que corresponden a cada quién, pero cfr. el uso que Sarmiento hace en su *Facundo* del tópico, donde aboga por esa división de trabajo en un sentido económico (Cfr. ed. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1977, p. 232).

titución humana, que se conoce, sin mayor problema al parecer, «por intuición y por sentimiento», «escuchando el grito salido del hombre», y que se busca implantar en la realidad, por lo que

> la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto, ardiente y profética en sus instintos, sintética y orgánica en su método, positiva y realista en sus procederes, republicana en su espíritu y destinos.

Si lo anterior se coloca en clave igualmente precisa pero más sobria, resultará que la filosofía «que puede convenir a la juventud» ha de ser una que,

> por la forma de su enseñanza breve y corta, no le quite un tiempo que pudiera emplear con provecho en estudios de una aplicación productiva y útil, y que por su fondo sirve sólo para iniciarla en el espíritu y tendencia que preside el desarrollo de las instituciones y gobiernos del siglo en que vivimos.

El «hombre de bien» tiene el deber de ocuparse de los asuntos de su país, y para ello debe examinar «dónde va el mundo y lo que puede el país en el destino de la humanidad», y la filosofía, al contribuir a esa causa, «dejará de ser una estéril chicana», aunque no faltará el purista que piense que así ha de quedar reducida a una breve inmersión en un saber únicamente utilizable (que «sirva sólo») a los efectos de confirmar una tendencia ideológica (en el sentido de la palabra en el que muy pronto dos contemporáneos de Alberdi iban a emplearla) ya declarada legítima de antemano.

Con esto, en todo caso, termina aquí la consideración inicial del texto. Inicial, porque nuestro propósito, hasta ahora, ha sido simplemente el de señalar ciertos momentos imprescindibles para llevar a cabo una lectura que no resulte descontextualizadora. Es dicha tarea la que de inmediato debe proseguirse.

La polémica de 1838. Hubo una voz disidente ante las *Ideas* presentadas en *El Nacional*. Con la firma de «Un padre de familia» y de «Un amigo del padre de familia», un lector puso en jaque al

director del colegio, insistiendo en que el curso programado discrepaba con la formación filosófica oficialmente impartida, cuya base era la Ideología, y que la institución debía advertirlo y obrar en consecuencia[15]. Típico ejemplo del carácter oblicuo de tantas querellas de la época, el cuestionamiento a esa «bella y bulliciosa filosofía, parte admirable del cerebro del señor Alberdi», que «lo único bueno que tiene es ser americana», hace un señalamiento importante, y que nos conduce al primer contexto —el filósofico inmediato— que debe tenerse en cuenta en esta relectura: las *Ideas* expuestas eran la continuación de lo defendido por su propugnador a lo largo de una polémica sostenida —en medio de tantas de otro carácter— poco después de abandonar el Buenos Aires de Rosas y radicarse en Montevideo. En efecto, en diciembre de 1838 Alberdi, en un artículo periodístico, había censurado al entonces catedrático de Filosofía, por haber elaborado su programa siguiendo el texto de Destutt de Tracy. La historia de las réplicas y contrarréplicas, con su culminación, como era tan frecuente, bastante ingrata, ha sido narrada y no es cosa de reiterarla aquí[16]. No obstante, lo dicho en ella tiene importancia porque exhibe el pensamiento de Alberdi con un radicalismo mayor que el escrito de 1840, y permite así apreciar algunas de las virtualidades de éste.

Todo comienza con un texto breve («Exámenes públicos»), donde el articulista, quien no es otro que Alberdi, tras dar cuenta de su asistencia al acto donde fueran examinados los alumnos de la universidad —ceremonia abierta y solemne, de acuerdo con las convenciones de la época—, sostiene que el curso de Filosofía del que esos exámenes son testimonio no responde a lo que cabe esperar o exigir. La formación universitaria implica una responsabilidad social y, para ejercerla, hay que tomar conciencia del papel que se está cumpliendo al impartir la enseñanza; por eso hubiera sido deseable que el catedrático

> se hubiese penetrado, antes de poner en manos de los jóvenes estudiantes el curso de Tracy, de la misión que la filosofía tiene en nuestro siglo, de las necesidades de la época y sobre todo de lo que es necesario a la juventud de la República. Hijos de una revolución, hija también del espíritu revolucionario del siglo XVIII, las doctrinas e ideas de aquella época están en nosotros, sin necesidad de que vengan a ser la base de nuestra educación intelectual; la filosofía del Sr. Tracy (...) ha producido ya cuanto se le podía exigir; sujeta a las necesidades de una época furiosamente revolucionaria, está llena de ideas y principios que pueden servir para batir y destruir lo que otras épocas había establecido: pero no es ésa la ciencia que los hijos de una República naciente, y del espíritu sintético del siglo XIX, deben profesar como norma infalible de sus pensamientos futuros (...) no prepara los resultados que tenemos derecho a esperar de los trabajos de la juventud. Una filosofía que derrame en el corazón, el amor por la construcción (...) que no excluya por preocupación o espíritu de sistema, los elementos que bien empleados podrían ser buenos, debe (...) ser preferida a la profesada por Mr. Tracy[17].

El texto —por más que el catedrático haya tenido la mala ocurrencia de solicitar que lo objetado fuera reexpuesto en «estilo preciso»[18]— es claro en su postulación del vínculo entre Filosofía y sociedad, en la insistencia (que la ocasión reseñada facilita) en que la primera responda a las exigencias de la segunda, y en la distancia con que se contempla la adhesión a un sistema determinado; pero a estos aspectos, que en 1840 serán reiterados, se agrega otro, muy en boga —con variantes diversas— en el ámbito sansimoniano (y no sólo en él, pues el hegelianismo y el espiritualismo ecléctico también incluían, con grados muy diversos de sofisticación, una perspectiva análoga sobre el punto), y

15 Cfr. A. ARDAO: *Filosofía preuniversitaria...*, pp. 79-82.
16. Cfr. A. ARDAO: *Filosofía preunversitaria...*, pp. 69-77.

17 Los textos de la polémica Alberdi-Ruano se toman de M.A. CLAPS: *Primera polémica filosófica en el Uruguay* (Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias, 1963). En cada caso, se indica la fecha de publicación en *El Nacional* y el número de páginas en la edición aludida. La referencia del presente pasaje es: *El Nacional*, 12 de diciembre de 1838 (ed. cit., pp. 6 ss.).
18 *El Nacional*, 13 de diciembre de 1838 (ed. cit., p. 7).

del que Comte, desconocido por entonces en la zona platense, haría gran caudal: la contraposición entre una etapa —de la sociedad y del pensamiento— crítica, disolvente y en suma revolucionaria, etapa que se da en general (y en Alberdi) por clausurada, y otra, en la que se supone que se ha entrado, de organización y reconstrucción; con el corolario del carácter analítico del pensamiento en la primera y sintético del de la segunda.

En el desarrollo de la polémica, este paralelismo filosófico-político se despliega explícitamente, incluso con el estribillo del no-es-otra cosa-que:

> En cuanto al método filosófico, nosotros debemos separarnos (...) del método del siglo precedente, que es el analítico. La análisis que todo lo disuelve, que todo lo descompone, era sin duda el método de una época (...) llamada (...) a disolver las épocas que la habían precedido. Pero la época presente está encargada de organizar (...) tiene necesidad de familiarizarse con el método de composición, de organización, con el método sintético (...) Tal es el estado de las principales exigencias filosóficas de la Europa revolucionada y de estos países; y no es más que el resultado de las grandes exigencias sociales que son comunes hoy a ambos mundos[19].

En vano el catedrático responderá que el método analítico no destruye seres reales, sino que descompone ideas y que, por lo tanto, no le es imputable otra demolición que la de falsas construcciones anteriores[20]. Alberdi no sólo desatiende esa objeción, sino que ni está dispuesto siquiera a desaprovechar las oportunidades que brinda la ocasión —y el ventilarla en la prensa— para tocar las fibras de la sensibilidad moral colectiva:

> ...se cuenta entre las primeras causas de la prostitución general de las costumbres francesas y europeas, en el siglo precedente, la moral egoísta de Helvecio y la filosofía materialista

19 *El Nacional*, 17 de diciembre de 1838 (ed. cit., p. 12).
20 *El Nacional*, 18 de diciembre de 1838 (ed. cit., p. 16).

> de algunos filósofos. Por eso es que después de la restauración del orden constitucional en Francia, se ha tenido buen cuidado de neutralizar la acción funesta del sensualismo del siglo XVIII, por el espiritualismo (...) Desde entonces, el progreso de la moralidad de las costumbres, de las artes, de la literatura, ha sido demostrado con la exactitud de la estadística[21].

Pero —tremendismos e ingenuidades aparte— esta apelación al sentir de las buenas conciencias, con la amalgama consiguiente de materialismo, sensualismo, hedonismo individualista y empirismo gnoseológico que ella implicaba, no es lo central —felizmente— del alegato alberdiano. Mucho más importante es su convicción de que, en definitiva, la tarea analítica es tarea de disolución efectiva porque responde al mismo espíritu del siglo que condujo a la destrucción revolucionaria de 1789 y de 1810; y que esto es y ha de ser así porque la Filosofía está unida, lo quiera o no, a la evolución de la sociedad en su conjunto:

> La filosofía está ligada a todo lo que hay de más positivo, de más real, de más indispensable, en la vida; a las artes, a las leyes, a la política, a la economía, a la industria (...) La filosofía tiene bajo su imperio, los destinos de las naciones. En este concepto, los gobiernos, que velan por los progresos y los adelantos de los pueblos no deben ser jamás indiferentes a la ciencia que, señalando sus destinos a los hombres y a los pueblos, e impeliéndolos con el poder de su autoridad irresistible constituye la porción más considerable del poder público. La filosofía, digámoslo así, constituye un quinto poder constitucional[22].

Pasaje que, unido al anterior, permite apreciar que el discurso filosófico tiene, para Alberdi, la doble función de expresar la época y, a la vez, *gobernarla.* Sólo que —y la cita lo *muestra,* aun cuando no lo dice— este «imperio» es un tanto peculiar: «los gobiernos» auténticamente tales, es decir, los poderes públicos, han de vigilar y encauzar a este soberano de papel; quizás haya que decir,

21 *El Nacional*, 17 de diciembre de 1838 (ed. cit., p. 11).
22 *El Nacional*, 17 de diciembre de 1838 (ed. cit., p. 11).

como empezaba a decirse de la figura del monarca parlamentario, que la Filosofía reina pero no gobierna.

Ello es todavía más patente si se advierte la manera explícita y radical con que ella es vista como un instrumento, como filosofía no sólo *vinculada* a lo social, sino para lo social. Así, en su requisitoria final en contra del catedrático, llega a decirle:

> ...usted ignora absolutamente el rol social y político de la filosofía: sus intimidades con la política, la legislación, la economía, el arte y todos los elementos de la asociación (...) La filosofía es para la política, para la moral, para la industria, para la historia (...) Ninguna rama del saber humano tiene hoy su fin en sí, sino (...) en el desarrollo de la gran *síntesis social*[23].

Texto éste de envidiable claridad y que, quizás en forma inesperada, evoca la actitud que los sectores eclesiásticos tradicionalistas (y menos interesados por sutilezas doctrinales) hasta entonces le habían asignado a la misma traída y llevada disciplina: la de ser un baluarte del orden (que, a su modo, no dejaba de ser una «síntesis social»), mediante tranquilizadoras pruebas de la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la responsabilidad moral de cada individuo, que para eso es libre. Así, al retirarse la religión oficial del proscenio, la política buscará en él su lugar, solicitando los servicios del filosofar a la manera de su antecesora, para que brinde esas «normas infalibles» que sólo son las que se quiere que sean. Pero es posible que, como iba a suceder con tantos otros más adelante, Alberdi no advirtiera el parentesco, oculto como estaba tras la discrepancia de los contenidos y, sobre todo, tras la impostación fuertemente liberal de la propuesta. Y todavía los tiempos no se hallaban maduros como para que un único discurso filosófico se presentara e impusiera deliberadamente como verdad oficial.

En todo caso, si el rol social de la Filosofía le es constitutivo, no cabe duda que ignorarlo es el máximo reproche que se le puede hacer a un

23 *El Nacional*, 19 de diciembre de 1838 (ed. cit., p. 17).

> profesor de filosofía que se ha puesto a enseñar la ciencia de las ideas, a una juventud que debe servir a una época y a un país, que quiere (...) poseer la teoría de derechos naturales (...) de los derechos públicos, de los destinos sociales del hombre y de la asociación, de los fenómenos económicos de su vida material (...) Tal es el campo de la filosofía actual en nuestro país, y en todo el mundo moderno. Y (...) nunca el instante ha sido más oportuno y más precioso, para librarse con decisión a estas indagaciones (...) en que (...) estas ideas van a ser ventiladas y aplicadas[24].

Pues la universalidad filosófica —aquí afirmada, como también lo será en 1840— no implica que los intereses sean siempre los mismos:

> Porque aun cuando la filosofía es una en todos los tiempos y países, pues la verdad es una (...) hay sin embargo momentos y lugares en que la filosofía se ocupa exclusivamente de la indagación de ciertas verdades, que son las que importan a ese momento y a ese lugar, por medio de cierto método[25].

Es por eso que hay filosofía oriental, griega, etc., y que

> las necesidades de nuestra época (...) primero que indagar si las ideas son sensaciones, si la memoria y la reminiscencia son dos facultades distintas, consisten en averiguar cuál será la forma y la base de la asociación que sea menester organizar en Sud-América, en el lugar de la sociedad que la revolución de Mayo, hija de la filosofía analítica del siglo XVIII, ha echado por tierra[26].

Sobrado motivo, para, en el curso proyectado menos de dos años más tarde, meramente «tocar de paso la metafísica del individuo», y ocuparse a fondo de la «metafísica del pueblo».

24 *El Nacional*, 14 de diciembre de 1838 (ed. cit., p. 10).
25 *El Nacional*, 14 de diciembre de 1838 (ed. cit., p. 8).
26 *El Nacional*, 14 de diciembre de 1838 (ed. cit., p. 9).

Pero si se desciende a los argumentos con los que Alberdi respalda su elección, las cosas no resultan del todo claras. Por un lado, parece que simplemente las urgencias del lugar y de la hora obligan a *prescindir* de ciertas investigaciones, *postergándolas*:

> ...le ha sido indispensable a la filosofía abandonar para otra oportunidad, el estudio psicológico (...) la anatomía del alma humana (...) ha tomado al hombre en su unidad espíritu-cuerpo, ha respetado su unidad misteriosa y concreta y le ha puesto (...) sobre la escena de la vida social, sobre el teatro del mundo político[27].

Con lo cual, la adopción de una psicología filosófica que se niega a descomponer el presunto aparato de la mente a la manera empirista clásica, y que se contenta con la captación del flujo de la conciencia y su unidad espontánea con el organismo, no se haría por las razones que esta nueva psicología invoca —razones de fondo, que se reiterarán con más éxito a fines del siglo XIX en contra del asociacionismo— sino por motivos de mejor oportunidad.

Por otro lado, sin embargo, parece que no *requerimos ya* de aquella filosofía psicologizante y atomista, porque no vivimos más la época cuyas necesidades ella expresó, y hemos asimilado el que era su espíritu:

> Hijos de una revolución, hija también del espíritu revolucionario del siglo XVIII, las doctrinas e ideas de aquella época están en nosotros, sin necesidad de que vengan a ser la base de nuestra educación intelectual[28].

En cuyo caso sería bueno saber qué valor le concede Alberdi a la propia actividad de teorizar; pues no es creíble sin otro apoyo que, por vivir en el siglo XIX y ser los herederos del XVIII, estemos en condiciones de conocer y valorar adecuadamente las *construcciones doctrinarias* de quienes nos precedieron; decir que ellas

27 *El Nacional*, 14 de diciembre de 1838 (ed. cit., p. 9).
28 *El Nacional*, 13 de diciembre de 1838 (ed. cit., pp. 6 ss.).

están en nosotros sólo puede significar en principio que tenemos familiaridad, no con esas construcciones, sino con el *ambiente cultural* de aquella época. De aceptarse lo que Alberdi parece decir, y que va mucho más allá de esto, la actividad teórica dejaría de interesar por sí misma y comenzaríamos a transitar un camino cuyas consecuencias pudieran ser de un imprevisible radicalismo. Pues, de haberse visto obligado Alberdi a defender a fondo su posición o a desplegarla más allá de lo programático, mucho más, y con más riesgo, tendría que haber sido argumentado: una concepción *puramente expresiva* de la actividad filosófica (psicología incluida, por lo menos) no es algo que sea aceptable sin otro trámite; y tampoco se sabe el destino que puedan tener en esa concepción, convicciones doctrinarias tales como las que —como ya se vio— Alberdi entiende compartir con el espiritualismo de la época y, siquiera en forma declarativa, con el universalismo de toda la tradición.

Se comprende entonces que, para Alberdi, el estudio filosófico esté condicionado por su valor instrumental, y que, de no tener tal valor, no le queda ningún otro:

> ...usted ignora absolutamente el rol social y político de la filosofía: sus intimidades con (...) todos los elementos de la asociación: la separa de todo esto de que no puede separarse, y la estudia aislada, como la botánica. La filosofía, señor, considerada de este modo, es la impertinencia misma. Ciencia que no ha de ser aplicada, que no ha de tener su fin sino en sí misma, es ciencia estéril y para nada. La filosofía es para la política, para la moral, para la industria, para la historia, y si no es para todo esto, es ciencia pueril y fastidiosa. Ya pasaron los tiempos de la filosofía en sí, como del arte en sí[29].

Es claro que, frente a tal requisitoria, poco podía hacer un catedrático convencido de saber qué es la Filosofía, y aferrado a esa convicción. A su juicio, sus contradictores (en plural, porque toma por tales a los editores del periódico en conjunto),

29 *El Nacional*, 19 de diciembre de 1838 (ed. cit., p. 17).

> se advierte a primera vista que se han formado de la Filosofía ideas muy inexactas. Ora la toman por la moral, ora por la legislación y política[30],

y así, «encaprichados en este falso concepto», hablan de lo que no corresponde. No en vano, dos años más tarde, Alberdi comenzará su escrito señalando el carácter peculiar de la definición de la disciplina, e insistirá —como también se indicó— en que él la está practicando por colocarse en un plano de máxima generalidad.

Otros aspectos quedaron sin desarrollarse. A diferencia de lo que le sucedió a Fermín Toro en la Caracas de aquel momento, no hubo quien mostrara que la modernidad filosófica era más plural de lo que creía Alberdi[31]. Tampoco hubo quien intentara ofrecer una opción no sometida al dilema de hierro de la instrumentalización inmediatista y la prescindencia total (más adelante veremos que la posición de Andrés Bello frente al rol de la disciplina en aquel medio implicaba una opción diversa). Y así, tras la declaración de rechazo al eclecticismo, absurdo y condenado a ser efímero[32], Alberdi puede unir la filosofía no sólo al Gran Relato del Progreso —cuyo carácter empresarial cada vez habría de afirmarse más a lo largo de su carrera de publicista— sino a los fastos, tan funcionales en la hora, del civismo republicano:

> Queremos nosotros una filosofía (...) penetrada de las necesidades sociales, morales e inteligentes de nuestro país, clara, democrática, progresiva, popular, americana, calorosa como nuestro genio, brillante como nuestro cielo, profética, inspirada, rica de esperanzas alentadoras, fértil de aspiraciones sublimes, como la de Condorcet, como la de Leroux, como la de la perfectibilidad indefinida, del progreso continuo del género humano, filosofía que deje salir a los jóvenes de entre sus brazos, incendiados de amor por la patria y la humanidad, generosos, guapos, fáciles al sacrificio[33].

30 *El Nacional*, 18 de diciembre de 1838 (ed. cit., p. 15). Cfr., en el mismo lugar, esta otras observaciones de Ruano: «La división (...) de la filosofía en griega, oriental, alemana, etc., es de poca sustancia, y nada prueba en cuanto al fondo de esta ciencia, el cual, si es verdadero, en todos lugares y en todos tiempos, permanecerá siempre el mismo».

31 Cfr. A. ARDAO: «La filosofía de Comte en Caracas en 1838», en *Cuadernos Venezolanos de Filosofía*, número 1, pp. 5-17.

32 *El Nacional*, 17 de diciembre de 1838 (ed. cit., p. 12).

LOS TEXTOS Y SU SIGNIFICACIÓN

Las páginas anteriores han pretendido, al permitir hablar en lo posible al propio autor, dejar en claro cuáles son los enunciados que vertebran aquellos breves escritos en los que hizo su aparición el *primer americanismo filosófico* del que se tenga noticia. Pero es preciso mostrar a partir de estos enunciados algo más, y algo que es imprescindible establecer: *qué significó el acto de haberlos emitido*. Con este fin, los textos ya relevados de Alberdi deben ser situados en contextos más amplios, que serán traídos a este punto por su capacidad, directa o indirecta, de contribuir a precisar esa «significación».

De los enunciados de la filosofía americana al sentido de su enunciación. ¿Cuál es el *contenido* de la filosofía americana que Alberdi propone entre 1838 y 1840? La respuesta a tal pregunta —muy natural y previsible— normalmente se ha dado señalando que se trata de una filosofía que ha de ser *americana* por su objeto, esto es, por su tema: el filósofo contrae su discurso a una reflexión sobre lo americano, y ella podrá canalizarse, o bien por la vía de la que luego fuera llamada Antropología Filosófica —en versión regional—, o bien por el camino de una Filosofía de la Historia (disciplina esta última, además, que nombran los textos mismos). Y así la posición alberdiana suele aproximarse a un historicismo inspirado en Dilthey o en Ortega y Gasset[34].

Frente a esta respuesta ha surgido luego otra, que sostiene que también por el *lado del sujeto* enunciador el programa de 1840 propugna una especificidad americana: se trataría —en palabras de A.A. Roig— de la emergencia de un «discurso propio», que

33 *El Nacional*, 17 de diciembre de 1838 (ed. cit., p. 12).

34 Cfr. A. ARDAO: *Filosofía de lengua española* (Montevideo: Alfa, 1963), esp. pp. 67, 76, 159 y ss.

«antes que filosofía de objeto americano (...) es un *filosofar americanamente*»[35]. Lo cual, dado el prestigio que tiene o ha tenido en las últimas décadas la teorización en torno a la subjetividad en general, y al *sujeto histórico* en especial (prestigio visible en el propio Roig), acrecentaría la actualidad de los materiales que Alberdi produjera en su juventud.

Pero precisamente por ello es preferible eludir esta tentación, ya que la presunta actualidad bien puede resultar un espejismo, sea porque en el texto no la hay o porque la que hay es muy diversa de la que se cree haber encontrado. En todo caso, nada impide que la pregunta inicial pueda desdoblarse de este modo: *¿de qué hablará esa filosofía*?, y *¿qué acto (discursivo) se ha llevado a cabo* al proponerse su instauración?

A la luz de los materiales ya presentados, es obvio que la filosofía programada por Alberdi hablará de aquello que interesa a estas naciones recién surgidas; y que lo que tiene interés para éstas es su propia inserción en un mundo que cada vez responde más a las exigencias del Progreso. La Filosofía ha de mostrar cuáles son esas exigencias y qué nos toca asumir en su despliegue: tal es la «revelación» que *debemos* pedirle y que de ella cabe obtener.

Esta preocupación, sin embargo, no surge de pronto en quien, no bien salido de Buenos Aires, emprende un ataque contra el catedrático ocasional del país donde acaba de desembarcar. Su polémica es el desenlace explícito de un proyecto intelectual previo o, si se quiere, la continuación de éste en el terreno de lo que podríamos llamar el *juego institucional* de la Filosofía (cuyo carácter de tal no se debe pasar por alto, por más que se tratase de una institucionalidad limitada a la modesta escala de una cátedra y de algunos manuales), así como las *Ideas* de 1840 querrán ser el inicio de una alternativa a las pautas dominantes en dicho juego. En efecto: el encuentro de Alberdi con la Filosofía ha comenzado antes, y está registrado y desarrollado por vez primera en dos de sus escritos bonaerenses de 1837: el *Fragmento preliminar al estudio del derecho* y el discurso que le tocó pronunciar en la ceremonia de apertura del Salón Literario[36]. Ambos se introducen aquí para proseguir con el análisis de los textos que nos sirvieron de punto de partida; si bien, en lo que respecta al *Fragmento*, habremos de limitarnos a su *Prefacio*. Se hará así con éste no sólo porque en él su autor piensa más libremente, y porque quizás sea cierto que es «la porción clásica y viva» del volumen[37], sino porque el *Prefacio*, el *Discurso* y las *Ideas* de 1840 se caracterizan por una *posición discursiva*, si no idéntica, similar: en los tres se propone la realización de una tarea inmediata (estudiar el derecho, afiliarse a una *société* de *pensée*, acercarse a la filosofía contemporánea), tarea que, a su vez, es vista como medio para la realización de un proyecto público de alcance histórico. En el lenguaje de la portada del *Fragmento* —tal como la publicara la Imprenta de la Libertad, de oportuno nombre— se trata de «consideraciones formando una especie de programa de los trabajos futuros de la inteligencia argentina»; en el del título del discurso en el Salón Literario, de la «Doble armonía entre el objeto de esta institución, con una exigencia de nuestro desarrollo social, y de esta exigencia, con otra general del espíritu humano»; en el de las *Ideas*, de la importancia de conocer las corrientes filosóficas actuales, para producir luego la necesaria filosofía americana que «está por nacer».

Dos aspectos tiene la «revelación» que la Filosofía procura. Primero, el *nexo estructural* de todos los fenómenos de la sociedad y de la cultura. Segundo, la *legalidad evolutiva* que preside la marcha de los hombres. Alberdi ha llegado a la Filosofía en un intento por captar la naturaleza del derecho más allá de su aparecer como normativa vigente que el profesional debe dominar para lograr sus fines:

> Yo ensayaba una exposición elemental de nuestra legislación civil (...) y no podía dar un solo paso sin sentir la necesidad de

35 Cfr. A.A. ROIG: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (cit.), pp. 308 ss.; para el conjunto de la concepción de Roig sobre Alberdi —en ese libro— cfr. pp. 284-312.

36 En lo sucesivo, el primero de estos textos será citado tal como aparece en J.B. ALBERDI: *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (Buenos Aires, Hachette, 1955); el segundo será tomado de F. WEINBERG: *El Salón Literario de 1837* (Buenos Aires: Hachette, 1958), pp. 137-143.

37 H. CIASPUSCIO: *El pensamiento filosófico-político de Alberdi* (Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, 1985), p. 84.

> una concepción neta de la naturaleza filosófica del derecho, de los hechos morales que debían sostenerle, de su constitución positiva y científica. Me fue preciso interrumpir aquel primer estudio, para entregarme enteramente a este último[38].

Gracias a las «ardientes páginas» de Lerminier, asegura,

> Dejé de concebir el derecho como una colección de leyes escritas (...) Concebí el derecho como un fenómeno vivo que era menester estudiar en la economía orgánica del Estado. De esta manera la ciencia del derecho, como la física, debía volverse experimental (...) el derecho tomó entonces para mí un atractivo igual al de los fenómenos más picantes de la naturaleza.

A esta *inserción de lo jurídico en el eje de la sincronía* le sigue otro descubrimiento no menos «picante» que el anterior:

> Una vez concebido de este modo, queda todavía que estudiar la ley que sigue en su desarrollo, es decir, la teoría de la vida de un pueblo: —lo que constituye la filosofía de la historia.

No cabe duda de la importancia y la fecundidad de este doble descubrimiento, así como del poco retraso con el que se hacía[39]. Menos feliz, aunque igualmente hijo de su tiempo, es el *modo específico que tanto el nexo estructural como la ley evolutiva poseen* a juicio del joven Alberdi. El primero tiende a la totalidad monolítica:

38 Esta cita, y las dos siguientes, en J.B. ALBERDI: *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (ed. cit.), pp. 41 ss.

39 En efecto: si se comparan las fechas de emisión de los textos que sirven de guía a Alberdi con las de sus trabajos, se encontrará que el retraso en la recepción es poco más que el requerido para que los materiales se desplacen físicamente y sean leídos con algún cuidado. A este respecto, entre los comentaristas es excesiva la frecuencia con la que aparece la inclinación a adscribir las fallas del pensamiento alberdiano —o las que se consideran tales— bien sea a su juventud o a su marginalidad geocultural; esa imputación parece estar unida, además, a una percepción magnificadora del valor de lo que se producía, en torno a los temas que importaban a Alberdi, en los países centrales.

> ...el derecho sigue un desenvolvimiento perfectamente armónico con el del sistema general de los otros elementos de la vida social (...) el elemento jurídico de un pueblo se desenvuelve en un paralelismo fatal con el elemento económico, religioso, artístico, filosófico de este pueblo[40],

mientras que el segundo no se queda atrás, presentando en la diacronía la misma visible rigidez, con una linealidad ascendente que no sólo entonces se dio por buena:

> Hay en la vida de los pueblos edad teocrática, edad feudal, edad despótica, edad monárquica, edad aristocrática y, por fin, edad democrática. Esta filiación es normal, indestructible, superior a las voluntades y a los caprichos de los pueblos[41].

Nada de extraño tiene que esa fatalidad sea explícitamente llamada, como vimos, «destino». En todo caso, se trata de una fatalidad feliz, pues nos lleva, si sabemos oírla, a buen puerto:

> Existe, pues, un paralelismo fatal entre la libertad y la civilización (...) un equilibrio indestructible entre todos los elementos de la civilización[42].

Poco cuesta aceptar que esa manera de ver las cosas dio a sus creyentes la capacidad para, en medio de circunstancias adversas (para sí o para otros), poder sentirse partícipes en un avance de largo aliento:

> Todo lo que queda, y continúa desenvolviéndose, ha tenido y debido tener un desenvolvimiento *fatal* y necesario (...) Si os colocáis por un momento sobre las cimas de la historia, veréis al género humano marchando (...) a su desarrollo, a su perfección

40 J.B. ALBERDI: *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (ed. cit.), p. 42.

41 J.B. ALBERDI: *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (ed. cit.), pp. 57 ss.

42 J.B. ALBERDI: *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (ed. cit.), p. 59.

> indefinida. Todo, hasta las catástrofes más espantosas al parecer, viene a tomar una parte útil en este movimiento progresivo[43].

Esta «cadena progresiva», esta «eterna impulsión progresiva de la humanidad» nos hace saber también que

> cada civilización nace, se desarrolla, se reasume en fin en una palabra fecunda y muere dando luz a otra civilización más amplia y más perfecta.

Pero más interesante que el recuento de los tópicos de esa filosofía, coincidentes con otros contemporáneos o posteriores, es advertir el *sentido de su apropiación* por parte de la «inteligencia» argentina y/o americana. En efecto, el proyecto surge de la comprobación de un fracaso: el de la generación de 1810, que no ha logrado elevarnos de inmediato, como ingenuamente pretendiera, a los niveles anglo-franco-norteamericanos. En esta situación,

> Ya es tiempo de interrogar a la filosofía la senda que la Nación Argentina tiene designada para caminar al fin común de la humanidad (...) que la filosofía nos designe ahora la ruta en que deba operarse este movimiento.

En efecto, la filosofía de la historia que Europa nos ofrece no se limita a proclamar la ley de la evolución; algo más tiene que comunicarnos:

> ...en virtud de una perfecta semejanza de las leyes de gravitación del mundo físico con las leyes de gravitación del mundo moral, cada pueblo, como cada cuerpo material, busca un solo fin; pero por un camino peculiar, y mil veces opuesto.

Fue por haberlo ignorado que sucedió el desastre:

43 Los textos que siguen, hasta la próxima nota, se encuentran en la edición de F. WEINBERG citada en la nota 37.

> ...mientras los libres del Norte y de la Francia no habían hecho más que romper las leyes frágiles de la tiranía, nosotros nos empeñábamos en violar también las leyes divinas del tiempo y del espacio (...) nuestra situación quiere ser propia y ha de salir de las circunstancias individuales de nuestro modo de existir juvenil y americano.

Por eso, necesitamos aprender que

> El desarrollo (...) es el fin, la ley de toda la humanidad; pero esta ley tiene también sus leyes. Todos los pueblos se desarrollan necesariamente, pero cada uno se desarrolla a su modo: porque el desenvolvimiento se opera según ciertas leyes constantes, en (...) condiciones del tiempo y del espacio (...) cada pueblo... tiene y debe tener su civilización propia, que ha de tomarla en la combinación de la ley universal del desenvolvimiento humano, con sus condiciones individuales de tiempo y espacio.

La Filosofía, entonces, al proporcionarnos el saber acerca del fin al que tiende la sociedad humana, y además un esquema de su desenvolvimiento sincrónico y diacrónico (que la sucesión de edades ejemplifica), nos permite *situarnos*. Por tal razón,

> dos direcciones deben tomar nuestros trabajos inteligentes: 1) La indagación de los elementos filosóficos de la civilización humana. 2) El estudio de las formas que estos elementos deben de recibir bajo las influencias particulares de nuestra edad y nuestro suelo.

Esta dualidad responde a que hay

> dos elementos constitutivos de toda civilización: el elemento humano, filosófico, absoluto; y el elemento nacional, positivo, relativo (...) Sobre lo primero es menester escuchar a la inteligencia europea, más instruida y más versada en las cosas humanas y filosóficas que nosotros. Sobre el segundo no hay que consultarlo a nadie, sino a nuestra razón y observación propia.

Nuestros espíritus, entonces, requieren «una doble dirección extranjera y nacional». Piden esto último porque hasta ahora —siempre en polémica con la generación anterior— «no se conoció bastantemente que lo nacional era un elemento necesario para nuestro desenvolvimiento»; solicitan aquello, porque «la Europa que no cesa de progresar (...) tiene hoy ideas nuevas, que nuestros predecesores no pudieron conocer, y que nosotros somos llamados hoy a importar». De este modo, conocida «la ley filosófica de todo progreso nacional», que es ley absoluta, procederemos «con la antorcha de la filosofía en la mano»[44] a buscar bajo esa ley planetaria nuestro lugar y destino en función de la interpretación que de nuestro entorno hagamos nosotros mismos.

Si volvemos ahora a considerar los textos de 1838-1840, para los cuales la Filosofía es explícitamente «ciencia de las generalidades», es decir, la disciplina que organiza los saberes propios del «elemento absoluto», podremos entonces decir que, dado este su carácter, el *acto filosófico propiamente americano* habrá de consistir en *examinar* las distintas tendencias que se hallan vigentes a escala europea —es decir, universal—, con el fin de, tras *escoger* la que nos parezca preferible («la filosofía que habremos declarado predilecta», como se dice en las *Ideas*) —y, por consiguiente, *importarla*— poder aplicar esa doctrina al conocimiento del entorno para *conducir* a éste por el camino de la civilización (objetivo que está más allá de todo debate). Y así acontecerá algo digno de verse, y que el *Prefacio* de 1837 formula en estos términos: «Tendremos héroes, pero saldrán del genio de la filosofía»[45].

Las fuentes de la filosofía americana. En lo anterior se ha dejado visiblemente de lado una de las cuestiones disputadas con más brío acerca de la filosofía de Alberdi en sus etapas bonaerense y montevideana: la de la determinación de las *influencias* que modelaron ese pensamiento. Varios motivos han generado tal prescindencia.

44 J.B. ALBERDI: *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (ed. cit.), p. 49.

45 J.B. ALBERDI: *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (ed. cit.), p. 55.

En efecto: por un lado, Alberdi es explícito a la hora de señalar sus fuentes, hasta el punto de suscitar la impresión de encontrarse ansioso por mostrar cuánto ha leído. Quien quiera ocuparse del asunto no tiene más que recurrir a los nombres que cita como autoridades, procurarse sus textos y hacer el rastreo comparativo consiguiente. Por otro lado, si lo que nos importa es averiguar qué hizo nuestro autor con lo que leyó, no será por semejante vía que se obtenga la respuesta. Quizás ésa sea la causa de que, tras mucho recorrer, parezca haberse impuesto la convicción de la esterilidad por lo menos relativa de la tarea[46]. Finalmente, la discusión sobre el punto ha estado oscurecida por un doctrinarismo excesivo, que no da señales de advertir (por más que esté a la vista y a veces se tome nota del asunto) que *el tipo de apropiación intelectual ejercido por Alberdi excluye toda pretensión de ortodoxia doctrinaria.* Veamos esto.

En su momento, José Ingenieros habló, para referirse a la generación de 1837, de los *sansimonianos argentinos*; en forma harto característica, no se limitó a consignar lo que validaba su tesis, sino que negó autenticidad a todo lo que, a su juicio, empañaba tal adscripción[47]. Una consecuencia de esa manera de historiar, entre otras, fue que desdeñara el hecho de que el *espiritualismo ecléctico* había servido, por lo menos, para dar a conocer en aquel medio el conjunto de lo producido por la filosofía clásica alemana, incluyendo la reflexión sobre la historia que la caracterizó[48]. No tardó entonces (por obra de un efecto pendular donde están comprometidas también variables ideológicas) en hacerse presente la tesis opuesta, que reclama para el autor una vinculación con la reflexión aludida, y en particular con Herder, a quien Victor Cousin había exaltado en su muy divulgado curso de 1828. Surge así la cuestión

46 Esta convicción emerge, por ejemplo, en el prólogo de Gregorio Weinberg al libro de Ciaspuscio citado en nota 37 (Cfr. p. 16), así como en el cuerpo mismo de este trabajo (Cfr., por ej., p. 41).

47 Cfr. la versión breve pero nítida que se encuentra en J. INGENIEROS: *Las direcciones filofósicas de la cultura argentina*, ed. cit., pp. 68-74.

48 Cfr. V. COUSIN: *Cours de Philosophie. Introduction à l'historie de la philosophie. Leçons du cours d'été 1828* (París: Fayard, 1991), cuya segunda mitad constituye una reflexión sobre la historia, y que fuera conocido —comenzado a traducir— en el Buenos Aires de la época.

del *historicismo* del autor y de su generación, declarándose entonces ilusoria la influencia sansimoniana[49].

Ahora bien: buena parte de esta polémica ha estado viciada por el supuesto, que a veces se explicita, de que el sansimonismo es una doctrina cerrada, con Iglesia incluida, y que, si no hay adhesión visible a ese sansimonismo de capilla, entonces no hay más que hablar[50]. Pero quien opte por esto no habrá hecho justicia a la naturaleza de la influencia de Saint-Simon (genérica, difusa y suscitadora de reflexiones adversas tanto en Europa como en América), tendrá que dejar de lado las referencias explícitas a él a lo largo y a lo ancho de la generación de 1837, deberá pasar por alto que el periódico *El Iniciador* —tan ligado a Alberdi y a la Joven Argentina— tuviera incluso una «Sección Sansimoniana»[51], se verá obligado a minimizar la importancia de la recepción de autores como Leroux[52] y, para ser consecuente, se desentenderá del propio léxico de Alberdi y los suyos, poblado de voces características de aquel pensador y del movimiento por él inspirado[53].

A su vez, con lo que podríamos también calificar de «fatal paralelismo», se ha negado el historicismo de Alberdi por entenderse habitualmente, bajo ese rótulo, lo producido en la época por la *escuela histórica alemana*, expresión paradigmática de la ideología contrarrevolucionaria. Frente a esto cabe decir, primero, que el sesgo antiliberal de esa escuela ya venía diluido por quienes hacían de mediadores de la cultura alemana: si es cierto que Lerminier era «el amigo de Gans y de Savigny»[54], podía entonces fusionar, quizás en la común devoción por la historicidad concreta, al demócrata y al reaccionario; y no se ve motivo para que Alberdi se prohibiera a sí mismo una operación similar. Y, en segundo lugar, y puesto que ya no podemos seguir al *Vocabulario* de Lalande, que nos aconsejaba evitar el término[55], digamos que, si de historicismo se trata, el de Alberdi no será —si se pasa revista a la galería de puntos de vista que así han sido denominados— el románticamente reaccionario (o, si se quiere, el tradicionalista) ni el que propone una forma de relativismo, proclamando que toda sociedad vale lo mismo, sino uno que subordina el presente a la realización de un futuro; esto era, al fin y al cabo, lo que cabía esperar, lo que se buscaba por todas partes, lo que los jóvenes hegelianos estaban articulando por esos mismos años, y lo que Alberdi enunciaba ya en 1837, bajo el amparo explícito de Saint-Simon: «La edad de oro de la República Argentina no ha pasado, está adelante: está en la perfección del orden social»[56].

Por todas estas razones es mejor dar por clausurado el tema de las influencias, volviendo al del *uso* que se hizo de ellas. Pues también dicho uso, sin duda muy libre[57], no nos ha de eximir de considerar, en forma directa, alguna de las cuestiones oblicuamente disputadas a partir del tópico de las fuentes.

Filosofía y política americanas. Los textos comentados hasta aquí muestran con claridad la función social del filosofar, su carácter de proveedor de nuevos saberes útiles para el avance del entorno; en suma, su rol eminentemente político. Armados con esos

---

49 Cfr. C. ALBERINI: «La Metafísica de Alberdi», en *Archivos de la Universidad de Buenos Aires*, 1934, pp. 233-239.

50 Un punto de vista así parece encontrarse todavía en el libro de Ciaspuscio citado en nota 37; cfr. p. 63.

51 Sobre *El Iniciador*, cfr. A. ARDAO: *Filosofía preuniversitaria en el Uruguay* (cit.), pp. 102-109; la referencia a la «Sección Sansimoniana» se encuentra en p. 107.

52 Tal como era de esperar, Alberini ve a Leroux ante todo como un adaptador de Schelling y de Hegel; también es para él la filosofía de Cousin sólo un pálido reflejo de la «Síntesis hegeliana». Cfr. H. CIASPUSCIO, *op. cit.*, pp. 58 y 43.

53 Incluso C. Alberini —una vez más— debe aceptar que de Leroux y del sansimonismo la generación de 1837 recibió los ecos de una «manía organizadora entonces endémica» (Cfr. la misma ref. que en nota anterior). Es sin duda curiosa esa manera de ver, cuando se está discutiendo si la corriente que pretendía *organizar el planeta* tiene o no un nexo fuerte con quienes fueron los pensadores y los constructores de una *organización nacional*.

54 R. ORGAZ: *Alberdi y el historicismo* (Córdoba: Rossi, 1937), p. 10.

55 Cfr. A. LALANDE: *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie* (París: PUF, 1976), p. 417.

56 J. B. ALBERDI: *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (ed. cit.), p. 60.

57 De ahí, probablemente, que haya podido decir Roig que el eclecticismo fue relegado por autores como Alberdi a la condición de simple método (Cfr. A.A. ROIG: *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*. Puebla: Cajica, 1972, p. 103; cfr. supra la nota 52 del capítulo 1).

saberes podremos orientarnos superando, a la vez, el peso de la tradición colonial y la planificación en el vacío de quienes buscaron completar la obra emancipadora sin atender a las condiciones del medio en el que dicha obra tenía que insertarse. Y así, en vez de meramente conservar o de «batir y destruir» se habrá realizado obra constructiva, «de organización»; en todo lo cual nuestro autor representa cabalmente —y quizás encabeza— la legión de intelectuales que acometieron, en la época, la empresa de la *Emancipación mental*.

Tal uso político de la disciplina, por lo demás, venía avalado por las propias autoridades intelectuales de la época; no es invención de Alberdi la correspondencia declarada por él entre una y otra esfera: bastaba con abrir el texto producido por Cousin en 1828 para encontrar en él —aunque no sólo en él— su explícita manifestación[58]. Pero es precisamente aquí donde *cabe preguntar cómo, en la realidad de los hechos, aconteció dicha conexión entre Filosofía y política*. Para el caso: vale la pena indagar si la vocación americana de este filosofar implica, de por sí, una toma de posición *precisa* acerca de cómo América ha de ser conducida a insertarse en la civilización occidental. Pues, desde luego, fácil es decir:

> Gobernémonos (...) exclusivamente como lo exige la combinación de las leyes generales del espíritu humano, con las individuales de nuestra condición nacional[59],

pero mucho menos sencillo resulta decidir, en concreto, *cuál ha de ser la combinación adecuada y, sobre todo, qué vías han de emplearse para su implantación*. Y lo que se observa de inmediato es que el americanismo filosófico de Alberdi ha podido coexistir con políticas que, si bien se encuentran todas dentro del marco de un proyecto modernizador, son —como vías de acción— diametralmente opuestas. La comprobación de tal coexistencia, a su

58 Cfr. V. COUSIN, *op. cit.*, p. 8 («Avis des éditeurs»), donde se compara el eclecticismo propuesto por el autor con la transacción representada por la Carta constitucional de 1814.

59 J.B. ALBERDI: *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (ed. cit.), p. 53.

vez, muestra algo de importancia sobre la manera en que el filosofar cumple con el papel social que le ha sido asignado.

Ante todo, una clara diferencia estructural es visible entre, por un lado, los textos de 1837, esto es, el *Prefacio* y el *Discurso* y, por el otro, las *Ideas* de 1840: mientras que los primeros son explícitos —dejemos de lado el manido tema de si son sinceros— en su nexo con la política (incluso con la más inmediata), el último nada dice de tales menesteres. Su silencio quizás se deba a la voluntad del autor de ceñirse estrictamente a lo que el título promete; en todo caso, poco cuesta reintroducir el contexto, en vista de lo mucho y muy claro que Alberdi escribió por esos años en la prensa de Montevideo[60]. Una vez efectuada esta operación, surge, entre Buenos Aires y la ciudad de su primer destierro, una nueva y más importante diferencia en materia de opciones partidistas.

Por cierto que no tendría sentido aquí redescubrir lo sabido por todos: que los textos del 37 apoyan a Rosas, el «grande hombre que preside nuestros destinos», mientras que en lo sucesivo éste será el más aborrecible de los tiranos. De más interés resulta advertir *el modo en que la Filosofía opera en la justificación de estas decisiones políticas*. Los textos rosistas o seudorrosistas hacen amplio uso de las posibilidades conservadoras de la filosofía de la historia recién aprendida: como dice Lerminier, «la legitimidad del gobierno está en ser» y, qué duda cabe, el Restaurador de las Leyes es gobierno efectivo. Por eso se impone «una reflexiva y profunda obsecuencia a los poderes consagrados por el pueblo», ajena a «la manía de revolver»; después de todo, la «inocente ignorancia» en que éste se encuentra es propia de la fase correspondiente del desarrollo social —de ahí que su habitual «resignación» sea propiamente «admirable»— y no puede uno andar intentando quemar etapas: «tengamos un poco de paciencia». ¿A qué pedir una Constitución escrita, si no estamos maduros para ella? Si se ha hecho una revolución —la de 1810— para instaurar la soberanía popular, ¿cómo quejarse de las consecuencias?

60 En A.O. CÓRDOBA: *Bibliografía de Juan Bautista Alberdi* (Buenos Aires: Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales, 1968), las entradas correspondientes a esa etapa de la producción alberdiana van desde el número 54 al 255 (pp. 34-64), lo que no implica que la lista sea completa ni que esté libre de errores.

> Hemos pedido (...) a la filosofía una explicación del vigor gigantesco del poder actual: la hemos podido encontrar en su carácter altamente representativo (...) El Sr. Rosas, considerado filosóficamente, no es un déspota que duerme sobre bayonetas mercenarias. Es un representante que descansa sobre la buena fe, sobre el corazón del pueblo[61].

No obstante, como suele suceder, los servicios legitimantes de la filosofía son ambivalentes. Pues, por una parte,

> La historia de los pueblos se desarrolla con una lógica admirable (...) Nuestra situación, a nuestro ver, es normal, dialéctica, lógica (...) la consecuencia de premisas que habían sido establecidas de antemano (...) el pueblo no tiene otro pecado que el de seguir el camino de la lógica[62];

pero, por la otra, no es menos cierto que lo que hoy es, mañana puede dejar de ser:

> Es normal y basta: es porque es, y porque no puede no ser. Llegará tal vez el día en que no sea como es (...) Hay, no obstante, posiciones casuales, que son siempre efímeras[63].

Entonces, ¿cómo se juzga cuáles son sólo esto y cuáles no? ¿Cómo decidir que la deliberada ausencia de una Constitución escrita es el producto de la adaptación al tiempo y al lugar por parte de la sabiduría inconsciente del grande hombre y no la persistencia, por obra de él, del estado de anarquía que hay que combatir? El criterio de decisión permanece en la *abstracción indeterminada*. Y éste no es un defecto que pueda achacarse a alguna debilidad específica en el saber o el talento de un autor joven que escribe desde el fin del mundo. Baste aquí con recordar lo

61 Cfr. J.B. ALBERDI: *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (ed. cit.); la totalidad de los textos que han sido entrecomillados se encuentra entre la p. 62 y la p. 78.

62 J.B. ALBERDI: *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (ed. cit.), p. 74.

63 J.B. ALBERDI: *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (ed. cit.), pp. 72 y 74.

acontecido en el marco de la más elaborada de las filosofías de la época, esto es, en la hegeliana: pues, ¿qué significa decir que lo racional es real y lo real, racional? No, por cierto, que cualquier vigencia tenga legitimidad. Lo real/racional ha de ser una realidad efectiva y no una existencia contingente. Pero cuando llega el momento de evaluar los hechos que se tienen ante sí, tal solución muestra los límites de toda posición genérica. Si, para poner un único ejemplo, la presencia de la plebe y su miseria en el marco de la sociedad civil es, o parece ser, insuperable para Hegel, no la ve así su discípulo Gans: esa miseria es sólo un hecho, no una existencia necesaria; y así dirá, declarándose de acuerdo con los sansimonianos, que ella no es racional y ha de ser superada. Pues con el *dictum* hegeliano también se puede significar que lo real se convertirá en racional, y lo racional en real[64].

De este modo, la filosofía de la historia podía permitirle a Alberdi aceptar el presente mientras preparaba desde él un futuro de otro tipo (primera estrategia seguida por la Joven Argentina); pero con la misma servicialidad le permitía también, en nombre de ese futuro, rechazar por completo tal presente. Y esa negación podía llevar muy lejos, como efectivamente aconteció; no sólo a elaborar proyectos educativos fuertemente universalistas o a propiciar la suspensión del sufragio universal, sino a buscar la modificación de la masa de la población e incluso (es el caso, precisamente, del período 1838-1840, el de la polémica con el catedrático y el de las *Ideas*) a predicar la alianza militar con las potencias europeas para concluir con un régimen cuyo derrocamiento previo le parece

64 Con respecto a E. Gans, cfr. este pasaje de sus *Vorlesungen über Naturrecht und Universalrechtsgeshichte*, del semestre de invierno 1832-1833: «Muss der Pöbel bleiben? Ist er eine Notwendige Existenz? Hierin schliesse ich mich der Meinung der Simonisten an (...) Er ist ein Faktum, aber kein Recht. Man muss zu den Gründen des Faktums kommen und sie aufheben»; cit. por M. Riedel en la introducción a su antología *Materialien zu Hegels Rechtphilosophie* (Band 1; Frankfurt: Suhrkamp, 1975, p. 23). La publicación, en los últimos años, de los cursos dictados por Hegel sobre Filosofía del Derecho ha mostrado hasta qué punto la versión publicada por él mismo de su propio *dictum* sobre lo real y lo racional era sólo una (la más conservadora) entre todas las que solía dar. No en balde esos cursos —como el nombrado de Gans— permanecieron inéditos.

ahora condición necesaria del progreso histórico. Porque nada indica de antemano cómo un pueblo ha de superar la fase en que se encuentra; cabe muy bien pensar que no puede hacerlo por sí mismo. Lo que América necesita —tal es el desenlace del americanismo filosófico— es «la acción de la Europa», porque quien conoce el sentido histórico pofundo de 1810 sabrá también que «la Revolución de América ha hecho del extranjero la palanca que debe levantar el Nuevo Mundo»[65]. Y, si esto es así, que un régimen exprese la espontaneidad popular deja de ser un mérito para convertirse en su condena, porque

> mientras prevalezca el ascendiente numérico de la multitud ignorante y proletaria, revestida por la revolución de la soberanía popular, sería siempre reemplazada la libertad por el régimen del despotismo militar (...) no había más medio de asegurar la preponderancia de las minorías ilustradas de estos países que dándoles ensanchamiento por vínculos y conexiones con influencias civilizadas traídas de fuera[66].

Lo anterior no ha sido traído a colación con la finalidad de exaltar la audacia internacionalista del autor o, inversamente, para execrarlo por su entrega al imperialismo. No cabe duda, por cierto, de la profunda ambigüedad de un americanismo así entendido; pero aquí son otras las moralejas que interesan: una relativa al historicismo alberdiano y otra a su uso de la Filosofía.

Con respecto a lo primero, cabe decir que pocos casos como el de Alberdi y su generación ilustran con más claridad la ambivalencia que puede encerrarse en la atención a la historicidad y a la circunstancia propia (ambivalencia que la búsqueda de influencias exhibe y a la vez distorsiona); esta atención puede llevar por múltiples y discrepantes caminos, que en la Europa del momento representaron, con pocos años de diferencia y como formas extremas, el

65 Cfr. J. MAYER, *op. cit.*, p. 246.
66 J.B. ALBERDI: *La República Argentina 37 años después de su Revolución de Mayo* (1ª ed. 1847); cit. en T. HALPERIN (comp.): *Proyecto y construcción de una nación. Argentina 1846-1880* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980), p. 11.

pensamiento reaccionario y el materialismo histórico, pasando por esa variante —cuya ausencia es notable en el siglo XIX latinoamericano— que en otra periferia representó el populismo narodnique (que va hacia el pueblo porque en su pasado y su presente cree descubrir rasgos que anuncian el futuro). En el caso de Alberdi y la Joven Argentina, es digno de advertirse cómo se opera la fusión entre los *principios heredados* de la Ilustración y de «1810» y los *nuevos saberes* acerca de la sociedad y de historia: es gracias a éstos que hemos cobrado conciencia del sustrato histórico y antropológico de las instituciones. Pero tal comprobación podría dejarnos del todo tranquilos, si no fuera porque nuestro objetivo no es mantenernos en lo que hemos sido y la mayoría sigue siendo: por el contrario, lo que deseamos es incorporarnos a la corriente universal del progreso que el siglo ilustrado ha puesto en movimiento y, para ello, *debemos, no sólo ni principalmente importar instituciones —como creyeron «nuestros padres»— sino también y ante todo trasplantar hábitos*. En sus *Bases* podrá más tarde nuestro autor explicarse al respecto, y con la nitidez habitual:

> Un hombre laborioso es el catecismo más edificante. ¿Queremos plantar y aclimatar en América la libertad inglesa, la cultura francesa, la laboriosidad del hombre de Europa y de Estados Unidos? Traigamos pedazos vivos de ellas en las costumbres de sus habitantes y radiquémoslas aquí. ¿Queremos que los hábitos de orden, de disciplina y de industria prevalezcan en nuestra América? Llenémosla de gente que posea hondamente esos hábitos[67].

Con respecto a lo segundo: a la luz de lo anterior importa tener en cuenta que, por más que Alberdi conduzca la tesis del paralelismo entre Filosofía y política a extremos de correspondencia puntual —como la que, siguiendo modelos transoceánicos, encuentra entre los sucesos públicos de Francia y el predominio de las diferentes escuelas filosóficas[68]—, de hecho con su actividad intelectual

67 J.B. ALBERDI: *Bases...*, en el volumen colectivo cit. en la nota anterior, p. 93.
68 Cfr., en especial, la manifestación de ese paralelismo, originado en Cousin pero vuelto ahora en contra del eclecticismo, en el texto del *Discurso* (en F. WEINBERG: *El Salón Literario de 1837*, cit., p. 142).

desmiente ese paralelismo, pues lo que él hace es emplear un mismo repertorio de doctrinas filosófico-históricas para *legitimar* con éste opciones sociopolíticas que, si bien poseen aspectos comunes, son en gran medida contrapuestas; y esas opciones, por cierto, no han sido deducidas ni mucho menos de la Filosofía misma. *Ese modo de empleo* del arsenal filosófico puede suscitar serias dudas; pero no sería justo embarcarse en una crítica de su valer sin antes completar la comprensión del acto intelectual llevado a cabo por Alberdi, insertándolo en otros contextos que todavía no han sido tomados en cuenta y a los que ahora conviene dirigirse.

Filosofía americana y arte socialista. En las páginas anteriores hemos querido mostrar, partiendo de la pregunta por el contenido de la filosofía propuesta por Alberdi, no sólo cuáles serían los enunciados de ésta, sino en qué habría de consistir el acto propugnado de filosofar a la manera americana; éste es, ante todo, *un acto de apropiación selectiva*, en el cual las diversas filosofías del progreso brindan los elementos que, aplicados al entorno, han de dirigirlo hacia un objetivo posible y deseable. No obstante, queda aún por ver *cómo se integra ese acto en el conjunto de la cultura vigente*. Con ese fin será productivo señalar primero el paralelismo que existe, en el proyecto de Alberdi, entre el papel de la Filosofía, por un lado, y el del arte y la literatura por otro.

«Ya pasaron los tiempos de la filosofía en sí, como los del arte en sí», le recriminaba Alberdi, como arriba se ha visto, al catedrático de la disciplina. Y, en su criterio, sin duda había, entre la una y el otro, también aquí una estricta correspondencia. Por ello era factible analizar las tendencias artísticas en términos sociopolíticos y, consecuentemente, pretender un arte nuevo y propio que respondiera a las necesidades de la situación. A partir de 1837, son múltiples los textos en los que Alberdi manifiesta esa actitud, expresada con la usual claridad. Pues, si «el arte (...) trabaja principalmente para la política, para la libertad, para la patria»[69], entonces,

> el juicio que formamos de un arte debe depender absolutamente de la idea que nos hagamos del fin de la sociedad (...)

69 Se trata de una felicitación a Mitre incluida en J. MAYER, *op. cit.*, p. 309.

> este fin es el progreso, el desarrollo, la emancipación continua de la sociedad y de la humanidad[70].

Y así Alberdi, con una coherencia sin fallas, no se queda en generalidades —como la que proclamara que «la musa del arte socialista y progresivo» es nada menos que «la razón de universal existencia»[71]— sino que emprende una campaña polémica contra las escuelas literarias dominantes, la clásica y la romántica, que se manifiesta de diversas maneras, incluso a través de reseñas y de críticas teatrales de claro tinte *contenidista*.

En ellas, como era de esperar, el clasicismo es juzgado como la estética correspondiente al orden colonial, siendo «un sistema de creación imitativa» que, por ser tal,

> niega y destruye el progreso continuo del genio poético, porque se subordina al imperio absoluto de la tradición. Este sistema es hermano del método escolástico: ambos vienen de Aristóteles[72].

Tal genealogía, como se comprende, basta para mostrar su caducidad. Y como es notorio que el clasicismo había sido la manera poética de la literatura de 1810, Alberdi explicará esta anomalía distinguiendo entre la ruptura «material» del coloniaje, realizada en aquella época, y la «emancipación inteligente», tarea incumplida; y todavía en 1841, en uno de sus textos más conocidos del período, hará acres censuras a sus mayores por no haber sido capaces de realizar ésta, ni siquiera en materia de estilo poético[73].

70 J.B. ALBERDI: «Adivinanzas de Pero Grullo», en *La Moda*, 13 de enero de 1838. Los textos de este periódico, así como de *El Iniciador*, serán referidos directamente a la fuente original. Es frecuente que hayan sido publicados con seudónimo.

71 En *La Moda*, 7 de abril de 1838.

72 En *La Moda*, 17 de marzo de 1838.

73 Cfr. las palabras del editor (es decir, de Alberdi) en el volumen donde, en 1841, se publicaron los poemas galardonados en un concurso oficial promovido para conmemorar el 25 de mayo de 1810. Reimpresas en: *Certamen poético* (Montevideo: Bianchi Altuna, 1943, pp. I-XVIII). Cfr. también *Obras Completas*, Tomo II, pp. 51 ss.

Pero el Romanticismo no sale mejor parado; en efecto,

> de origen feudal, de instinto insocial, de sentido absurdo, lunático, misántropo, excéntrico (...) por ningún título es acreedor a las simpatías de quienes quieren un arte verdadero (...) filosófico, moralista, progresivo, que expresa el sentimiento público y no el capricho individual[74].

El mal de esa escuela —cuyo valor sólo estriba, como otros dijeron en aquel entonces, en haber derrocado la preceptiva anterior[75]— consiste en que «gravita a lo pasado en vez de impulsar al porvenir». Nosotros, por el contrario, «necesitamos la idealización de un mundo más bello y no más defectuoso del que conocemos»[76], ya que

> el poeta social y democrático debe (...) atacar fuertemente las preocupaciones que se oponen al progreso democrático, (...) concluir con las reliquias de las edades bárbaras[77].

¿Y qué otra cosa sino barbarie puede haber en el mundo medieval o en el de la tradición hispánica? Todas las «bellezas de Victor Hugo» no borran el contenido negativo de un arte que, como en *Hernani*, exalta al aventurero y no al hombre de trabajo; Doña Sol debió pensarlo mejor antes de, con el pretexto de la pasión, «ligar sus destinos a los de un bandido oscuro»:

74 «Al anónimo del *Diario de la Tarde*», en *La Moda*, 6 de enero de 1838.

75 Así, en las propias páginas de *El Iniciador* (el 1° de noviembre de 1838), Bartolomé Mitre, al declarar que el Romanticismo ha pasado y en su lugar aparece «el arte con tendencias, con miras sociales y humanitarias»; más tarde, en Chile, Sarmiento (en *El Mercurio* del 28 de julio de 1842), al presentar al Romanticismo como una «verdadera insurrección literaria que, como las políticas que le han precedido (...) lo ha revuelto y destruido todo. Pero no construyó nada tampoco ni desapareció el día que concluyó su tarea», pues ha de sucederle «el socialismo, perdónnenos la palabra» (Cfr. E. CARILLA: *El Romanticismo en América Hispánica*, Madrid: Gredos, 1975, p. 191).

76 «Bellezas de Victor Hugo», en *La Moda*, 7 de abril de 1838.

77 «Del arte socialista», en *El Iniciador*, 15 de junio de 1838.

> ¿Es menester que el amor, para ser tal, sea ciego, caprichoso, irracional, imprudente, estúpido? (...) ¿No se ha de detener hoy la dama que ha de aceptar un amante, un indagar si posee buen genio, opinión, moralidad, bienes, educación?[78]

En suma: el arte que ha de suceder a la represión clasicista y a la anarquía romántica, el llamado a cumplir una función orgánica, es el arte «socialista», esto es, el «que sirve directamente de órgano de una exigencia social»[79], el «social y civilizante, de apostolado y de propaganda», el dotado de «fe en el dogma filosófico de la perfectibilidad indefinida de nuestra especie», y de una «íntima creencia en el porvenir de la América y del mundo»[80]. Tal exigencia, por lo demás —y en un todo de acuerdo con el socialismo así entendido[81]— «no hace desaparecer, al estilo de Grecia y Roma, al individuo en la unidad panteísta de la patria»[82]: este arte no

78 Art. cit. en nota 76.

79 Art. cit. en nota 77.

80 Cfr. el texto citado en nota 73.

81 Cfr. L. ZEA: *El pensamiento latinoamericano* (Barcelona: Ariel, 1976, p. 74), quien habla al respecto de «un socialismo burgués». Desde luego, ha contribuido a complicar las cosas la existencia de un socialismo utópico muy digno del nombre, y que fuera ampliamente divulgado, en diversas versiones, por América Latina. Ahora bien: si todo aquel que sea socialista pero no marxista cabe en el rubro *socialismo utópico*, habrá que decir que de esto se trataba en la generación de 1837. Nótese, sin embargo, lo heterogéneo que resulta el después llamado *Dogma Socialista* de la Joven Argentina cuando se lo incluye como muestra de algo de ese tipo, como puede comprobarse leyendo C. RAMA (comp.): *Utopismo Socialista* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1977). Igualmente ha dado lugar a problemas que Echeverría, a lo largo de su exilio, haya ido radicalizando sus posiciones y al mismo tiempo que Alberdi, en la necrológica que le dedicara, hiciera los mayores esfuerzos por deslindarlo —y deslindarse— de lo que para mediados del siglo comenzaba a monopolizar la designación (cfr. su «Don Esteban Echeverría. Noticia de este poeta americano muerto recientemente en Montevideo», publicado en Valparaíso en 1851). Es de advertir también la evolución del término en Sarmiento, entre 1842 —cuando «socialismo», «democracia» y «libertad» funcionaban como equivalentes de hecho— y 1846, cuando ya significa un conjunto de doctrinas ligadas a la reestructuración de la propiedad (Cfr. al respecto A. ARDAO: *Filosofía preuniversitaria en el Uruguay*, pp. 124 ss. y 133).

82 Art. cit. en nota 77.

podrá proseguir con la eterna loa a las hazañas guerreras del pasado. Pero tampoco podrá refugiarse en la intimidad lírica del yo; comentando un poema amatorio (nada audaz, por cierto) de su amigo J.M. Gutiérrez, habrá de censurarlo en estos términos:

> Esta poesía (...) es incompleta y egoísta (...) es la expresión de un sentimiento individual y, por tanto, a pesar de su belleza, es una poesía frívola y pueril en el fondo (...) un amante que (...) promete pasar su vida cantando día y noche: bello y noble destino (...) para el hijo de una patria y de una humanidad que sufren ignorancia y pobreza y necesitan una palabra elocuente que lo grite[83].

Huelga insistir aquí en el poder evocativo que tienen tales tomas de posición cuando se las lee hoy, tras tantas muestras de realismo social, y también socialista (pero ya en otra acepción del vocablo). En su época, quizás el *Facundo* de Sarmiento sea la obra que mejor haya plasmado literariamente ese programa o uno similar. En todo caso, y al margen de que, con diversa plausibilidad y contra la opinión de los actores mismos, las historias de la literatura, y aun las del pensamiento, coloquen a Alberdi y a sus compañeros de generación bajo el rubro Romanticismo, resulta claro que la comprensión que ellos tuvieron del hecho artístico, y en particular del literario, proseguía la que había sido propia de la Ilustración, con sus poemas a la agricultura, a la libertad y a la vacuna[84]. Y como, a diferencia de lo sucedido entre los ilustrados, la preceptiva clásica había dejado de regir y, por consiguiente, no podía ya atribuirse interés ni valor estéticos al mero cumplimiento de sus normas, la poética propugnada condujo sin más a una instrumentalización explícita del arte.

El propio Alberdi, en la *Nota* con la que acompañó la publicación, en 1839, de su «crónica dramática» *La Revolución de Mayo*, puso esto absolutamente en claro. En efecto: en ella no sólo reitera que «escribimos siempre para las ideas, no para el arte» y que «la palabra no es para nosotros más que un medio de acción», no

83 En *La Moda*, 13 de enero de 1838.

84 Estos aspectos ya han sido considerados en el capítulo anterior, por lo que aquí nos limitamos a aludirlos.

sólo justifica por esa vía sus «errores enormes de gramática» y su «torpeza absoluta en el arte de escribir», sino que incluye decires cuya analogía con las del programa filosófico es incuestionable:

> Consideramos prematuro y perdido todo lo que entre nosotros se hace por el arte. El arte americano duerme todavía en un porvenir que dista siglos de nosotros (...) Se deja ver, por otra parte, con bastante claridad, que el rol principal de la América en la civilización del mundo, no ha de ser artístico, sino industrial y político[85].

Así como la filosofía americana consistía en hacer uso de filosofías europeas a efectos de aplicarlas al avance de la «sociabilidad» circundante, el arte americano ha de concentrarse en exaltar esa tarea progresista; siglos faltan para que otra poética tenga derecho a surgir, sin contar («por otra parte») que en la división de trabajo que la civilización impone a escala planetaria sabemos desde ahora que nuestro papel no ha de ser el de creadores en este campo, como tampoco en el de la «abstracción pura». Para volver a las palabras, tan similares, de las *Ideas* de 1840: «el rol de la América (...) es del todo positivo y de aplicación». De este modo, la *relevancia social* del arte queda garantizada por un camino estrictamente paralelo al del filosofar; y así es como ambos hallarán gracia en su pretensión de quehaceres legítimos.

La filosofía americana como revalorización del filosofar. A lo largo de lo que antecede se ha visto que Alberdi castiga una y otra vez a la disciplina que pretende retomar: estéril y para nada, pueril y fastidiosa, carente de pertinencia, ella ha de ser enseñada en poco tiempo y alternando su contenido usual, pues sólo de este modo será por fin de algún provecho. Es preciso, sin embargo, dejar en claro que esta actitud *no* es el producto de la voluntad de desvalorizar un objeto cultural muy apreciado por el público: si se la coloca en el contexto correspondiente, parece más bien

85 J.B. ALBERDI: *La Revolución de Mayo. Crónica dramática en cuatro partes* (Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 1960; 1ª ed. 1839). Cfr. esp. pp. 88 ss.

un intento —todo lo ambiguo y discutible que se quiera— por rescatar la disciplina, subrayando algunas de sus virtualidades temáticas, ante el desprestigio ambiental que la amenaza. Pues lo que una compulsa revela es que la valoración que de ella se tenía por parte de conspicuas figuras de aquel entorno hacía temer seriamente por su futuro.

Recordemos antes que nada que Alberdi escribe su texto programático de 1840, así como los polémicos en 1838, en la ciudad de Montevideo, y que en ella no sólo se estaba aún en vísperas de instalar la universidad, sino que la docencia filosófica se había ejercido en forma escasa e intermitente[86]. Y, en medio de esa precariedad, lo que se oye no es, en absoluto, un clamor indiscriminado por su advenimiento. En 1787 apareció allí por primera vez un fraile lector en filosofía, quien fue alabado por el único doctorado hasta entonces nacido en todo el futuro territorio uruguayo. La alabanza consistió en lo siguiente:

> El lector (...) parece hábil (...) para separar en la filosofía lo útil de lo superfluo con que los jóvenes pierden miserablemente el tiempo más precioso de su vida y se ha hecho (...) acreedora a la detestación de los hombres sensatos[87].

No en balde este doctor en cánones (hombre agudo, por otra parte) se dedicaba preferentemente a observaciones agronómicas. Algo similar, aunque a otro nivel, acontece con la opinión emitida en 1820 por el presbítero Larrañaga, quien desliza, en un informe acerca de la conveniencia de una cátedra de Filosofía (cuya creación defiende), que «en las aulas no deben darse sino elementos escogidos y precisos, desnudos de aquellas largas e inútiles cuestiones que (...) nos hacían perder inútilmente el tiempo», pues así «quizás emplearan menos tiempo nuestros jóvenes que el que empleamos nosotros para olvidar la mayor parte de lo que aprendimos»[88]. Y téngase en cuenta que el personaje no sólo era un

86 Véase lo que surge de la compulsa del ya varias veces citado A. ARDAO: *Filosofía preuniversitaria en el Uruguay*.

87 A. ARDAO: *Filosofía preuniversitaria en el Uruguay*, p. 26.

88 A. ARDAO: *Filosofía preuniversitaria en el Uruguay*, p. 34.

naturalista distinguido y hombre de perceptible actuación política y pedagógica, sino también un conocedor de Condillac y admirador de Tracy; no hablaba, pues, desde fuera.

Los primeros pasos para la erección de la universidad uruguaya incluyeron la creación administrativa de una cátedra de Filosofía. Y de inmediato surgió la idea de quitarla del camino, y no por sugerencia de un cualquiera, sino mediante propuesta oficial de Lucas Obes, el poderoso Ministro de Gobierno y de Hacienda, figura cuya «alta ilustración» ha sido más de una vez señalada[89]. Tal propuesta se asentaba explícitamente en las necesidades de una sociedad en formación:

> el Gobierno de esta República entiende que el saber y las luces (...) penetran en los pueblos cuando la razón, desembarazada de atenciones que tocan más de cerca a la existencia del hombre físico, se halla con el tiempo y los auxilios necesarios para entregarse a los movimientos de su curiosidad natural[90];

pero esta feliz situación se desplaza al futuro:

> Vendrán esos días para nosotros como han llegado para el Bretón y el Escita: se formarán los sabios (...) Por ahora y más por algún tiempo, nuestro deber es formar al ciudadano, enseñarle sus obligaciones para con Dios, la patria y la familia.

Y como la cartilla a inculcar, presumiblemente, no requiere de grandes refinamientos, puede entonces irse al grano:

89 Así se dice en A. ARDAO: *Filosofía preuniversitaria en el Uruguay*, p. 92. Cfr. la muy anterior opinión de Rodó (en *El Día*, 22 de enero de 1901): «Lucas Obes, cuyas iniciativas civilizadoras iluminaron nuestro primer período constitucional con un reflejo del espíritu de Rivadavia» (*Obras completas*; Madrid: 1957, p. 1.014).

90 Los pasajes de la *Memoria de Obes* han sido tomados de J.E. PIVEL DEVOTO: *Historia de los partidos y de las ideas políticas en el Uruguay. Tomo II. La definición de los bandos 1829-1838* (Montevideo: Medina, 1956), pp. 256 ss.

> A empezar por algo: sea suprimiendo las aulas existentes y reemplazando la de filosofía (así la llaman) y las de latinidad en otras tantas de idiomas vivos, de comercio y de agricultura;

dicho lo cual, el texto culmina con esta extraordinaria declaración:

> Es doloroso que los hombres no sepan; ¡pero es mucho peor que aprendan lo inútil y a costa del tesoro público!

Quizás pueda argumentarse que el ministro, admirador algo tajante de Bentham y del progreso[91], era un caso extremo; pero es significativo que las palabras con que lo describe un historiador —«se distinguía por su inclinación (...) hacia una política positiva a base de soluciones prácticas que estimularan (...) el progreso material (...) a su modo de ver, los beneficios de la libertad (...) no podían alcanzarse si paralelamente no se operaba el progreso material que, al transformar las costumbres, elevara el nivel moral»[92]— sean aplicables por igual a Alberdi; sólo que, desde el punto de vista que aquí nos interesa, la diferencia consiste en que éste, *a partir de similares supuestos, ha encontrado la forma de revalorizar socialmente la actividad que «llaman» filosofía.*

Por lo demás, es difícil minimizar la impresión que genera esa unánime repulsa al tiempo que se declara perdido, a las cuestiones que se ven como inútiles, a las sutilezas que parecen tan excesivas. Es cierto que, en buena medida, el fastidio producido por la Filosofía era un aspecto del hundimiento de la Escolástica indiana: los textos citados de los dos sacerdotes lo testimonian, aunque ninguno de ellos se haya atrevido a expresar, como el canónigo altoperuano Gorriti, que «las sutilezas escolásticas le causaban

91 Así, en su defensa de la reanudación del tráfico negrero —con el eufemismo del nombre «colonos» en vez de «esclavos»—, al que justifica (en dictamen oficial de 1832), no sólo argumentando que el africano sacado de su tierra es «una víctima arrancada a la barbarie y restituida a la civilización por los afanes de la industria mercantil», sino también sentenciando que «la utilidad para las naciones cultas es un sinónimo de lo lícito» (cfr. para todo esto el libro de Pivel citado en nota anterior, pp. 254 ss.).

92 J.E. PIVEL DEVOTO, *op. cit.*, pp. 256 ss.

asco»[93]. Pero de ahí no debe inferirse que los tópicos especulativos de la filosofía moderna hayan suscitado una atracción específica. El ejemplo de Buenos Aires —la otra ciudad del *momento Alberdi*, donde nuestro autor comenzó su carrera de publicista— puede ilustrarlo.

En 1810 Manuel Belgrano, miembro de la Junta instalada en mayo en esa capital, propuso que se modificara la enseñanza filosófica[94]. A su juicio, ella debía orientarse por Condillac; con él, dirá,

> busquemos la verdad en el encadenamiento de las experiencias y de las observaciones siguiendo el orden en que se han presentado al modo de los Matemáticos;

y en cuanto a la Escolástica:

> ...que se aleje de nuestras escuelas su estudio, y se proscriban para siempre las cuestiones que propone para la investigación; pues que todas ellas son inutilísimas, y de ningún modo propias para llenar el objeto de la Metafísica.

Este fin, según parece, se logra mejor enseñando, al mismo tiempo y sin más trámite, que Dios existe, etc., y los «fundamentos de nuestra santa religión», con lo cual

> así se habrán llenado los objetos sublimes de la metafísica (...) desviándose de nuestras escuelas tantas cuestiones, ridículas e impertinentes, que son el oprobio de la razón.

Ahora bien: esta pretensión de hacer coexistir una filosofía que, lo quisiera o no, era poco adecuada para sostener racionalmente la fe tradicional, con la imposición magisterial de los contenidos de ésta —pretensión que se emparenta con la que llevó a publicar

93 Cfr. R. ORGAZ: *Alberdi y el historicismo* (cit.), p. 93.

94 Los pasajes de Belgrano se encuentran en J.C. TORCHIA ESTRADA: *La filosofía en la Argentina* (Washington: Unión Panamericana, 1961), pp. 64-66.

el *Contrato Social* amputándole la crítica a la religión positiva—, nunca fue puesta estrictamente a prueba. No obstante, al modernizarse la enseñanza con Destrutt de Tracy como nuevo guía, el debate en torno suyo se concentró en su carácter subversivo para la fe, y fue eso lo que hizo de ella un objeto de interés público y de áspera discusión[95]. La carrera de Lafinur, el primero de los docentes involucrados, fue una suma de destituciones y destierros; el canónigo Fernández de Agüero, quien asumió la tarea en la universidad recién fundada, explícitamente transformó la disciplina en arma contra la institución eclesiástica: el «filósofo de Nazaret» no requiere de la divinización con él acontecida, el Papado es contrario al espíritu del Evangelio, el cual rechaza esa «religión toda inmoral y exterior», etc. Sin duda, todo esto sí era, para amigos y adversarios, «picante». Pero, mientras tanto, ¿qué pasaba con la temática psico-gnoseológica de Condillac y sus herederos, vertebradora de ese filosofar? ¿Era objeto de otro estudio que el exigible por motivos curriculares? ¿Se la cultivaba acaso más que a la temática lógico-onto-teológica a la que había desplazado? Unos versos de Juan Cruz Varela, quien fuera un paradigma del espíritu ilustrado y neoclásico de la época, son harto sugestivos, aun aceptando, como muy probablemente haya que aceptar, que la ironía de Varela era benevolente, e incluso suponiendo (lo que no es para nada seguro) que no hablaba desde su sentir personal:

Oh Lafinur, tú pierdes
Sensiblemente el tiempo
Revolviendo los libros
De autores mil diversos,
Y en pos de inútil ciencia
Afanoso corriendo.
Porque, dime, querido,
¿Qué te importa, en efecto,
Que el hombre sólo piense
A fuer del sentimiento,

95 Cfr., por ej., J. INGENIEROS: *Las direcciones filosóficas de la cultura argentina* (cit.), pp. 39-50.

O que piense, movido
De principio diverso?[96]

Si la «logomachia» supuestamente tan vana de los escolásticos había sido calificada de ridícula e impertinente, tampoco *the new way of ideas*, en versión de Condillac o de Tracy, iba a correr suerte mejor. Al igual que los versos transcritos, también Alberdi —en la ya comentada polémica de 1838— dirá que los alumnos pierden el tiempo cuando se les hace estudiar «si las ideas son sensaciones»[97] y, en general, los contenidos centrales de esa nueva filosofía, esto es, los que estaban en el centro de su arquitectura conceptual, aunque no, por lo visto, de su uso social. Y si tanto él como sus compañeros de generación fueron devotos de su profesor de filosofía —Diego Alcorta, el último de los catedráticos de la línea ideologista en la Universidad de Buenos Aires—, es fácil advertir que sus elogios siempre van por caminos ajenos a los de la teoría filosófica: del joven y venerado maestro se alaba su rectitud, su bondad, su afectuosa pedagogía; no los contenidos de un pensamiento que, como es bien sabido, bastó que Echeverría viniera de París con las últimas novedades para que fueran dejados de lado[98]. De ahí el sentido del elogio formulado por Alberdi en la década de 1840:

> ¡Qué enseñanza aquella de don Diego! ¡Qué sentido práctico! ¡Qué sensatez para mantenerse en el terreno de lo inteligente y de lo útil![99]

En suma: el propugnador del primer americanismo filosófico se formó en un medio donde la Filosofía, disciplina al parecer inevitable

96 Cfr. A. KORN: *Obras Completas* (ed. cit.), p. 123.
97 *El Nacional*, 14 de diciembre de 1838 (ed. cit.), p. 9.
98 Para ambos aspectos cfr., por ej., J.C. TORCHIA ESTRADA: *La filosofía en la Argentina* (cit.) pp. 59 ss. y 118 ss. Vicente Fidel López y el propio Alberdi, en sus evocaciones autobiográficas, ya dieron cumplido testimonio de ambos puntos. Las de este último ocupan diversos lugares del tomo XV de los *Escritos Póstumos*.
99 Cfr. H. CIASPUSCIO, *op. cit.*, pp. 44 ss. (se trata de un testimonio de Vicente Fidel López).

en el ámbito civilizado, había sido cultivada precariamente, y siempre con la mirada puesta en el rendimiento público que pudiera tener, bien fuera, como la Escolástica, al servicio del orden tradicional, o bien, como la filosofía moderna, al de su demolición. Y era visible que, junto con ese papel sociocultural, esa disciplina traía consigo una multitud de problemas que muy pocos, a lo sumo, valoraban como dignos de interés. La propuesta filosófica de Alberdi aparece entonces como una forma de salvar el prestigio honorífico que la palabra «filosofía» al parecer también comporta, *asumiendo en forma explícita como contenido del filosofar* y, muy en particular, del que se administra mediante el naciente aparato educativo, *aquello en lo que el medio está interesado y a cuyo logro la filosofía anterior servía indirectamente*: una comprensión adecuada de la marcha de la sociedad y de las políticas que en ella pueden implementarse. Con ello lo que antes era, como se ha dicho, *uso social*, deviene ahora *centro de una nueva arquitectura conceptual*. De este modo, si bien, como dijo una gacetilla de la época, «convencido de que la filosofía es sólo la iniciación de los estudios que puede o debe hacer la juventud, el Sr. Alberdi ha economizado el tiempo que puede emplearse en las ciencias positivas o exactas»[100], también ha de decirse que, convencido del rol social y político que la filosofía ha tenido y de las posibilidades que los nuevos desarrollos de ella ofrecen, ha llevado a cabo una tarea más sutil de salvamento: aunque quizás quepa preguntarse si, al eludir el destino de Hécuba, la reina destronada, la filosofía que así se rescata no cae en el de Helena, suntuosa decoración de políticas que, como se ha mostrado ya, podían ser muy cambiantes.

La estrategia de Alberdi cotejada con la de Bello. Es posible que, dado lo anterior, surja la convicción de que la estrategia de Alberdi era la más adecuada para un medio de aquellas características. Y es fácil coincidir en que parecía en principio un programa más razonable que el de someterse a la alternativa de mantener la presencia de una disciplina reducida a repetir manuales importados o imitados, o acabar con ella por decreto. Pero sería excesivo inferir

100 Cfr. A. ARDAO: *Filosofía preuniversitaria en el Uruguay* (cit.), p. 79.

de allí que no cabía imaginar otras soluciones, quizás preferibles. En el marco de su gestión como Rector de la nueva universidad de Chile, Andrés Bello sugirió otro camino, que no era coincidente con ninguno de los anteriores. Se lo evocará a continuación sólo como muestra de la existencia de procesos y proyectos intelectuales más complejos de lo que usualmente se supone.

A juicio de Bello, la enseñanza de la Filosofía debía reestructurarse: por un lado, se debía reducir el peso de lo puramene especulativo (pero sin apelar como fundamento a una presunta necesidad histórica, ni a la división internacional del trabajo intelectual, ni al genio americano, ni a motivos de mera oportunidad); por el otro, se debía tomar como centro lo que él llama «lógica»:

> Según ahora se cultiva, no tiene la lógica el desarrollo que demanda. De la lógica demostrativa, se aprende poco; de la inductiva, casi nada (...) Llenando estos vacíos, conservando a la Psicología, a la Teodicea, a la Ética todo el lugar que merecen, pero abreviando o eliminando ciertas cuestiones de Metafísica Trascendental (arena polvorosa de sistemas de duración efímera, que se combaten y se destruyen unos a otros, sin dejar otro efecto práctico, que una tendencia decidida al escepticismo), no será necesario dar al texto filosófico más extensión que la que ahora ocupa; y se haría más sólidamente instructivo[101].

Qué ha de entenderse por «lógica» y qué se espera de ella, es algo explicitado en los diversos y sucesivos informes escritos en función de su cargo:

> Los escolásticos erraron pretendiendo darnos en su silogismo el instrumento universal de la razón humana. Aun en los raciocinios deductivos en que se busca una ilación necesaria, el procedimiento intelectual toma ya un giro, ya otro (...) Una lógica tan instructiva como fácil sería la que nos desentrañase la marcha del entendimiento en las producciones didácticas y

101 A. BELLO: *Memoria correspondiente al curso de la instrucción pública durante el quinquenio 1854-1858*, en *Temas Educacionales I* (Caracas: La Casa de Bello, 1982), p. 172 (Tomo XXI de la edición de *Obras Completas*).

> oratorias (...) y que manifestase al mismo tiempo sus abusos, sus tropiezos y extravíos[102].

Por lo visto, la teoría de la demostración debía conocerse mejor, la de las ciencias inductivas introducirse, pero debía hacerse además caudal de lo que, desde Aristóteles hasta nuestros días, se intenta en los capítulos sobre *falacias* de los viejos textos, o en las más novedosas búsquedas en torno a una eventual *Lógica de la argumentación*, una *Tópica* o el mismo *Análisis del discurso*. Tarea esta a la que debía incorporarse también, como parte suya, «la crítica que pesa los testimonios o interpreta los textos dudosos»[103].

Así, entonces, podía Bello insistir en «la importancia de los ejercicios prácticos», pues «la Filosofía misma no debe desdeñarse de adoptarlos»[104]. En efecto:

> ¿Qué ejercicio puede concebirse más útil que la análisis del proceder mental? Nada me parece más provechoso para una joven inteligencia que el hacerla recorrer, distinguir y apreciar los varios trámites que, en una discusión escrita o verbal, se nos ponen delante como conducentes a una conclusión verdadera o que pretende serlo. Una práctica regular de esta especie es lo que da rectitud y solidez al juicio (...) por ella, se pondría a descubierto todo lo que hay de sofístico y de insustancial en tantas declamaciones que al pronto deslumbran por su brillantez y su ambiciosa elocuencia[105].

102 A. BELLO: *Memoria correspondiente al curso de la instrucción pública durante el quinquenio 1849-1853*, en *Temas Educacionales I* (Caracas: La Casa de Bello, 1982), p. 123 (Tomo XXI de la edición de *Obras Completas*).

103 A. BELLO: *Memoria correspondiente al curso de la instrucción pública durante el quinquenio 1844-1848*, en *Temas Educacionales I* (Caracas: La Casa de Bello, 1982), p. 64 (Tomo XXI de la edición de *Obras Completas*).

104 A. BELLO: *Memoria correspondiente al curso de la instrucción pública durante el quinquenio 1849-1853*, en *Temas Educacionales I* (Caracas: La Casa de Bello, 1982), p. 123 (Tomo XXI de la edición de *Obras Completas*).

105 A. BELLO: *Memoria correspondiente al curso de la instrucción pública durante el quinquenio 1854-1858*, en *Temas Educacionales I* (Caracas: La Casa de Bello, 1982), p. 173 (Tomo XXI de la edición de *Obras Completas*).

Pero, por más introductorio que resultara esto, no era cosa de reducir su presencia, a la manera de Alberdi, al mínimo curricular:

> No se crea, con todo, que bastase un año solo para la Filosofía Teórica y Práctica, aun eliminadas las cuestiones espinosas de Metafísica Trascendental. Un bienio no me parecería demasiado para tan importante estudio[106].

Y es con respecto a la duración de los estudios de Filosofía que Bello se traba en discusión en el seno del Consejo Universitario. En las sesiones de éste del 28 de junio de 1851 y del 20 de noviembre de 1852 aboga por un bienio de Filosofía para *todos* los estudiantes, y no sólo para «los que se dediquen a la carrera de la Teología o del foro, y los que aspiren a obtener el grado de Licenciado en Humanidades». Quizás previsiblemente, es derrotado por seis votos contra tres, no obstante su señalamiento de «la importancia y la gravedad del asunto». Sus adversarios, muy en consonancia con actitudes ya reseñadas, dirán que «vendrá sin duda un tiempo» donde esa aspiración se realice, pero que «todavía ese tiempo no ha llegado», y que por ahora hay que contentarse «con que se aprendan con la posible perfección los ramos indispensables y de aplicación más inmediata». Y, frente a ellos, la posición de Bello tiene una cierta dosis de agresividad:

> ...insisto sobre la necesidad de que todo alumno aprenda por lo menos durante un año la lógica, porque la falta de ella es el defecto de que más adolecen por lo general los escritos que se publican en Chile[107].

El papel de la Filosofía no debía residir, por lo tanto, ni en la recepción manualesca de las corrientes académicas en boga, ni en

106 A. BELLO: *Memoria correspondiente al curso de la instrucción pública durante el quinquenio 1854-1858*, en *Temas Educacionales I* (Caracas: La Casa de Bello, 1982), p. 173 (Tomo XXI de la edición de *Obras Completas*).

107 Cfr., en *Temas Educacionales II* (Tomo XXII de las *Obras Completas* de Andrés Bello), pp. 311 ss. y 349-352, resp. Lo entrecomillado en último lugar es textual y se encuentra en pp. 350 ss.

la transformación de la disciplina en el lugar donde debatir la inserción de estos países en la narrativa omniabarcante del progreso. La tarea central que Bello le asignaba la dirigía hacia una práctica crítica de la argumentación. De haber tenido éxito cabal ese programa, la Filosofía hubiera estado mucho más libre de los riesgos de convertirse en un mero ritual curricular o en —y éste era el peligro, tomado por virtud, del proyecto alberdiano— un simple instrumento legitimador de proyectos sociopolíticos. Y esa libertad no hubiera implicado inhibirla para eventuales intervenciones en la temática de la filosofía de la historia ni, en la escasa medida en que cabía esperar que fueran oídas, para posibles recreaciones de los aspectos tenidos habitualmente por los más puramente teóricos de la disciplina, como atestiguan las propias obras del Señor Rector[108].

LOS TEXTOS Y SU DEVENIR

En lo que antecede hemos sido llevados del texto de 1840 a su contexto filosófico, y de éste a la descripción del acto intelectual que se pretende realizar al hacer una filosofía americana, para luego mostrar su inserción en un entorno de mayor amplitud, tanto por el lado de su propugnador como por el del público al que esa filosofía estaba dirigida. Queda ahora por concluir esta exploración indagando en el *destino del programa* formulado por Alberdi.

En lo inmediato, su resonancia no pudo ser menor; el curso anunciado no llegó a impartirse por falta de interesados[109]. A pesar de la novedad, no comparecieron los «hombres de mundo» con sus «tres onzas abonadas por mensualidades de ocho patacones»[110]. Pero ese fracaso inicial importa poco: mucho más

108 Con respecto a aquella temática, cfr. ante todo los ya citados artículos de polémica con Lastarria y Chacón en A. BELLO: *Temas de historia y geografía* (Caracas: La Casa de Bello, 1981, pp. 219-261; se trata del tomo XXIII de sus *Obras Completas*). Para los aspectos mencionados en último lugar, naturalmente hay que recurrir a *Filosofía del Entendimiento*.

109 Cfr. A. ARDAO: *Filosofía preuniversitaria en el Uruguay* (cit.), p. 79.

110 Cfr. J. MAYER, *op. cit.*, p. 322.

interesa saber en qué medida la intelectualidad latinoamericana se orientó implícitamente por ese programa. E igualmente importa determinar si ese proyecto o uno similar son hoy en día aún sostenibles, y a qué costo.

El programa de 1840 en la trayectoria de su autor y en el Positivismo latinoamericano. En cuanto al propio inventor, no parece que en las etapas subsiguientes de su carrera haya vuelto a intentar algo similar a lo ensayado en 1838-1840. Las *Ideas* marcan así un final y no un comienzo. Pero esto no significa que Alberdi, en las cuatro décadas posteriores, abandonase lo ahí sostenido. Se puede considerar que su producción madura, en particular cuando no cae prisionera de la inmediatez partidista o la querella personal, lleva a cabo lo esencial de aquel programa: la aplicación, al caso concreto, de las líneas básicas de una filosofía del progreso atenta a las circunstancias. Por eso es legítimo decir de las *Ideas* que son «el prólogo de las *Bases*[111]»; incluso el título completo de esta obra (quizás la más célebre de las suyas) es, desde este punto de vista, revelador: *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina, derivados de la ley que preside al desarrollo de la civilización en la América del Sur*[112]. Y, más en general, si en 1840 había prometido ocuparse «del problema de los destinos de este continente en el drama general de la civilización», del pueblo como un ente cuyas «leyes de vida y movimiento» se trataba «de estudiar y de determinar», y anunciado que su filosofía, tras dar «la explicación de las leyes por las cuales debemos llegar a nuestra civilización», culminaría en «una serie de soluciones dadas a los problemas que interesan a los destinos nacionales», puede decirse que esa promesa fue cumplida mediante los proyectos de organización nacional, los estudios en materia económica y aun fiscal (¿no debía ser la filosofía del siglo «estadista, positiva, financiera, histórica, industrial»?), los ensayos de *histoire*

111 Así lo califica Ardao (cfr. *Filosofía preuniversitaria en el Uruguay*, cit., p. 114).

112 Tal el título completo de la 1ª. edición (Valparaíso: Imprenta del Mercurio, 1852), el cual fue ampliado, restaurado o reducido en las posteriores.

raisonnée de su país y de los otros surgidos a la vida independiente conjuntamente con él, etc.[113].

Por otra parte, si Alberdi, terminada esta etapa, en su primer viaje a Europa advierte con satisfacción que incluso «la antigua patria de la abstracción» (esto es, Alemania) «camina tras los resultados prácticos y se dirige completa y decididamente a la acción, a lo positivo, a lo material», y si proclama que «los caminos, los puentes y los medios de transporte son mejores instrumentos de civilización y libertad que las cátedras de filosofía»[114], no hay razón válida para inferir de *allí* una mayor «positivización»[115] de su pensamiento (o su relativa des-filosofización) ni, en principio, otra cosa que no sea la marcha consecuente de lo establecido con anterioridad. Quizás sea cierto, desde este ángulo, que ya para entonces «su evolución personal ha terminado»[116].

Lo anterior no implica sostener que las filosofías que sirvieron a Alberdi de *utilaje mental* siguieran siendo las mismas, sin modificación; sin duda no fue así. Casi todos los autores que formaron su pensamiento en la década de 1830 sufrieron, a escala internacional, un abrupto descenso en su prestigio (del que no se han repuesto, con justicia o sin ella), apareciendo otros en el horizonte; y Alberdi, como muchos otros, acompañó este proceso de recepción. Se trata de un fenómeno colectivo, del cual hay testimonios conocidos de varios integrantes del mismo grupo generacional: valga como ejemplo el caso de Sarmiento, quien, lector en

113 Se alude, como es natural, no sólo a las célebres *Bases*, sino también a libros tales como *Elementos de derecho público provincial para la República Argentina*, *Estudios sobre la Constitución argentina de 1853*, *Sistema económico y rentístico de la Confederación Argentina*, así como a tantos de sus volúmenes póstumos, entre ellos *Del gobierno en Sudamérica* o los *Estudios Económicos*.

114 J.B. ALBERDI: *Veinte días en Génova* (Valparaíso: Imprenta del Mercurio, 1846). Cfr. H. CIASPUSCIO: *El pensamiento filosófico-político de Alberdi*, cit., pp. 130 ss.

115 H. CIASPUSCIO (*op. cit.*), p. 130.

116 Cfr. A. KORN: *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, en *Obras Completas* (Buenos Aires: Claridad, 1949), p. 158. Pero Korn, al agregar que «la filosofía abstracta ya no le seduce», reintroduce el problema esencial para la comprensión de la autoconciencia filosófica de Alberdi.

su juventud del «metafísico Leroux» y del Cousin adaptador de las filosofías alemanas de la historia, pudo decir en su ancianidad que con Spencer podía entenderse por haber andado el mismo camino[117]. Llega aquí entonces el momento de rozar el tema, al parecer inevitable, de las relaciones de Alberdi —e indirectamente de sus pares— con el Positivismo[118].

Dicho tema ha tenido uno de sus momentos fundamentales en la noción de *positivismo autóctono* enunciada por Alejandro Korn. Éste, impresionado por el peso público que habían adquirido los puntos de vista de Alberdi (se lo dijera o no), entendió que su producción era la fuente más nítida de la *ideología oficial argentina* del Novecientos, con su confianza en el progreso ilimitado, en la ventajas de la civilización técnico-industrial, en la capacidad del desarrollo material para superar todos los problemas que pudieran surgir. Y, dado que Korn había presenciado cómo el apogeo de esa ideología había acontecido con el aval intelectual del Positivismo filosófico, *consideró, por eso mismo, que éste ya había sido elaborado, en sus líneas fundamentales, en aquella fuente*. De ahí que sostuviera la existencia de tal positivismo autóctono, imputado también a otras figuras[119], y que interpretara el texto de 1840 como «uno de los primeros documentos del positivismo argentino», y como una muestra «acabada» de la «posición positivista» de quien lo produjo[120].

De este modo, la adopción posterior que otros hicieran de las doctrinas de Comte (en versiones por lo general diluidas), de Littré, Spencer o Taine, no habría significado sino la ratificación de una posición previamente asumida, y convertida en victoriosa por la vía de los hechos. Korn no pensaba, desde luego, que se tratase de un fenómeno acontecido sólo en su país; a su juicio, «el Positivismo no es la creación artificial de sus grandes

117 Cfr. A. KORN: *Obras Completas*, cit., pp. 155, 164 y 472.

118 Lo que sigue pretende retomar, en estilo más constructivo, aspectos que fueron considerados en el capítulo 1.

119 Cfr. A. KORN. *Obras Completas*, cit., pp. 29-31, entre tantos otros lugares. Como una de las expresiones más claras de la actitud de Korn ante ese pasado, cfr. «Nuevas Bases» (en *Obras Completas*, cit., pp. 197-204).

120 Cfr. A. KORN: *Obras Completas*, pp. 573 ss.

expositores: es, ante todo (...) una actitud espiritual común a todo el Occidente, nacida y difundida bajo el imperio de una misma situación histórica»[121]. De este modo, las doctrinas calificadas de positivistas resultan ser la «expresión congruente» de una «actitud mental»[122]. Cosa que, además, permite explicar su tan exitosa difusión internacional.

Entendida en esos términos, la tesis de Korn resulta ser perfectamente inteligible, a lo que se suma que varios hechos parecen militar en su favor. No corresponde aquí debatir su mayor o menor plausibilidad empírica[123]. Lo que sí viene al caso es señalar el hecho infortunado de que tal tesis es una invitación permanente a la confusión conceptual, pues pone en obra mecanismos asociativos que conducen, de la casi inocente comprobación de un parentesco entre aquella mentalidad y esta constelación de filosofías, a la pretensión de encontrar, en Alberdi o en pensadores análogos, *contenidos teóricos precisos y característicos de estas últimas*. Pero una cosa es un programa que «aspira a que no perdamos tiempo en disquisiciones metafísicas», y otra un ataque a la posibilidad misma de llevar a cabo con alguna garantía cognoscitiva tales disquisiciones; y no es en absoluto lo mismo pedir que «concretemos nuestra actividad intelectual a los problemas reales»[124], que negar validez gnoseológica a toda otra actividad intelectual. Este ataque y esta negativa, que bien pueden tomarse como aspectos irrenunciables del Positivismo filosófico, no se encuentran en los textos juveniles de Alberdi; muy por el contrario, en ellos la Filosofía —como ya se reseñó— sigue siendo presentada con toda su carga tradicional de problemas, aun cuando por ahora no se avizore un tratamiento seguro de los mismos ni nos toque a los americanos buscar una salida a tal situación. Y, en consonancia con lo anterior, tampoco se encuentra, en el Alberdi de 1838-1840, la idea, tan característicamente positivista, del valor

121 Cfr. A. KORN: *Obras Completas*, p. 149; cfr. también p. 472.
122 Cfr. A. KORN: *Obras Completas*, p. 198.
123 Desde luego, la *impresión de positivismo* que Korn tuvo del pasado argentino ha, por su parte, impresionado como una sobresimplificación. Cfr., por ej., A.A. ROIG: *Los krausistas argentinos* (Puebla: Cajica, 1969), p. 91.
124 Cfr. A. KORN: *Obras Completas*, p. 574.

paradigmático de las ciencias naturales, modelo para cualquier empresa de conocimiento de lo real[125].

Lo anterior no significa negar toda afinidad entre la *filosofía positiva* de cuño alberdiano y el Positivismo triunfante más tarde. Aun si se dejan de lado aquellos nexos entre la una y el otro que, como el que existe entre el socialismo de 1840 y la sociología de 1880, pueden ser explicados por la común referencia originaria al sansimonismo, y si se descuenta el aludido parentesco ideológico que genera el núcleo racional de la tesis de Korn, hay dos aspectos donde la afinidad es patente. Uno tiene que ver con la práctica de la Filosofía; el otro con la teorización que sostiene el interés público por ella.

En lo que respecta a la *práctica de la Filosofía*, es muy probable que la propugnada por Alberdi haya sido, en términos generales, la que de hecho aconteció en el Positivismo latinoamericano. Pues éste fue un «positivismo en acción»[126], ejercido en el marco de preocupaciones políticas, económicas, pedagógicas. Y también de él puede decirse que consistió principalmente en examinar lo ofrecido por las diversas doctrinas europeas, en escoger la que se entendía más adecuada y en aplicarla al conocimiento del entorno con el fin de hacer marchar a éste por el camino requerido (que era, claro está, El Camino del Progreso). Lo que se ha dicho sobre Alberdi y los intelectuales de su generación puede enunciarse, por lo menos *prima facie*, de los positivistas: «la filosofía fue para ellos parte importante del bagaje teórico con

125 De ahí la actitud de Ardao ante estos aspectos de Alberdi: figuras como él y otras de su generación se formaron en la «atmósfera histórica del romanticismo», prefirieron dentro de ella «los gérmenes positivistas que se agitaban en su seno»; así «se liberaron muy temprano de las idealidades propiamente románticas y de las preocupaciones especulativas» y por este camino «traducen una espontánea inclinación positivista que se avino fácilmente (...) con las concepciones naturalistas y evolucionistas»; pero aun en el Alberdi de 1840 hay que señalar que «le faltó para ser propiamente positivista el sentido, ausente por completo, de las ciencias de la naturaleza» (Cfr. A. ARDAO: *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, ed. cit., pp. 68 ss. y p. 75).
126 Como se dice en J.C. TORCHIA ESTRADA, *op. cit.*, p. 174.

que se dispusieron a interpretar la realidad del país y a proyectar una política que respondiera a aquella interpretación»[127].

Es posible, desde luego, que los temas menos inmediatamente referidos a la práctica hayan tenido tras 1880 más interesados que en 1840; pero tampoco puede creerse indudable la superioridad del nuevo horizonte intelectual, pues su mayor doctrinarismo probablemente implicó una reducción de la flexibilidad en el manejo de las fuentes y las autoridades. En todo caso, y aunque los textos de 1838-1840 no estuvieran en el recuerdo de nadie, cabe decir que la intelectualidad positivista *realizó* lo allí formulado.

En lo que se refiere a la teoría filosófica, Alberdi y los «socialistas» de su tiempo comparten con los positivistas posteriores una *manera similar de concebir el proceso histórico*. Con diversos matices (que se dan tanto dentro de los unos como de los otros), se trata de una *filosofía de la historia dominada por el tema del progreso civilizatorio y por la convicción del peso decisivo que en él tienen las condiciones materiales y los factores socioculturales*. Es precisamente por este último aspecto que ellos poseen un extenso territorio común, donde caben la búsqueda de un nivel más profundo que el de la escena jurídico-política como clave explicativa de lo que acontece en la historia, la atención primordial concedida a los intereses y no sólo a las ideas, la elaboración de programas de acción que se quieren no utópicos ni declamatorios sino realistas y con base en el conocimiento objetivo de las fuerzas sociales. Tal pretensión afín implica también análogos adversarios: entre ellos, el historiador consagrado a la sola biografía del Estado, o el político principista incapaz de apoyarse en factores de poder como, según Alberdi y sus compañeros de generación, había sido el caso de Rivadavia en Argentina, y como serán tantos liberales *exaltados* o presuntamente *jacobinos* a juicio de los positivistas de todas las latitudes[128].

127 J.C. TORCHIA ESTRADA, *op. cit.*, pp. 115 ss.

128 Sobre la oposición entre principismo y evolucionismo, y su nexo con las corrientes filosóficas, cfr. A. ARDAO: *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, pp. 237-249; sobre la crítica positivista al jacobinismo, cfr. L. ZEA: *El Positivismo en México*, pp. 253-261. Se trata de dos ejemplos nacionales, pero que pueden ser ampliamente generalizados.

Junto con esto, que para la historia de las ideologías ofrece un amplio campo, hay algo más que debe interesar ante todo al historiador del pensamiento filosófico. En efecto: quien busque, por este lado, afinidades entre Alberdi y los positivistas podrá advertir el *carácter en definitiva subsidiario que, para esa comprensión de la historia, reviste el pretendido fundamento, gnoseológico u ontológico, que suele ofrecerse junto con ella*. La manera compartida de entender la evolución histórica puede, sin demasiado esfuerzo, coexistir tanto con el espiritualismo como con el Positivismo como con el materialismo monista; puede autointerpretarse como una prolongación del utilitarismo pero también declararse ajeno a él; es capaz de inspirarse en corrientes que —como la escuela escocesa de Reid y sus herederos— celebran las virtudes cognoscitivas del sano sentido común, e igualmente heredar indirectamente las tesis de quienes, como Hegel, con orgullo asumieron que, a juicio de tal sentido, la Filosofía era y debía ser «el mundo al revés»[129]. Y si Alberdi entiende a las leyes de la historia como producto de un decreto de la Providencia[130], si la concepción de Sarmiento también resulta ser de carácter providencialista[131], eso tendrá importancia secundaria si, al fin y al cabo, *dichas leyes resultan ser las mismas* que las aceptadas por quienes las imputan a la Evolución, o al dinamismo inmanente a la Naturaleza o a la Materia, y si *todo el interés está volcado hacia esas leyes y sus aplicaciones prácticas*.

De ahí que resulte desenfocada la insistencia de Coriolano Alberini en refutar la pertenencia de Alberdi al Positivismo (o incluso al Pragmatismo) mediante la reiteración de la literalidad ontológicamente espiritualista de sus textos[132]; pues lo declarado

129 Cfr. L. ZEA: *El pensamiento latinoamericano*, ed. cit., pp. 71-76, y A.A. ROIG: *El espiritualismo argentino...*, ed. cit., pp. 29 ss.

130 Recuérdese aquí que, en el texto de 1840, como ya se ha reseñado, la «revelación» que hay que pedirle a la «filosofía de la historia», tanto general como particular, es la de «los destinos que la Providencia y que el siglo señalan a nuestros nuevos estados».

131 Sobre el providencialismo de Sarmiento, cfr. el punto de vista de Guerrero transcrito en H. CIASPUSCIO, *op. cit.*, p. 126; se trataría del «provindencialismo de Vico y Herder».

132 Cfr. C. ALBERINI: «La Metafísica de Alberdi», cit.

por Alberdi a este respecto, por más que exprese su auténtico sentir y sea formalmente coherente con todo el resto de su pensamiento, *acontece sin conexión efectiva con el conjunto de su esfuerzo intelectual, incluyendo la parte de éste que es llamada filosófica*[133]. Tal yuxtaposición no es, por lo demás, un rasgo singular de nuestro autor, aunque éste, al justificar en 1840 la desatención por lo que no fuera filosofía aplicada, haya adquirido fama al darle a dicho rasgo cobertura argumental; baste recordar, entre otros, el hecho señalado por Korn a propósito de Mitre: que «reserva su credo filosófico como un rasgo íntimo de su conciencia», y que «cuando habla de filosofía entiende la filosofía política»[134]. Los tópicos que la exceden (tomemos la expresión «política» en el sentido muy amplio en que hay que tomarla) han pasado a ser, para dicha línea de pensadores, *opiniones puramente privadas*. La adopción del Positivismo más o menos comtiano o spenceriano significó, desde este ángulo, la culminación conceptualmente sistemática de la legitimación de esa prescindencia: ya no, como en Alberdi, en nombre de la actualidad filosófica de hecho o de la división del trabajo intelectual a escala planetaria, sino por razones de principio; y todo sin necesidad de abandonar una actitud volcada enteramente hacia la práctica, pues *esas razones simplemente se enuncian*, para luego pasar a las actividades de aplicación.

Vistas las cosas más a la distancia, y prescindiendo por ello de los contenidos concretos del Gran Relato del Progreso enunciado por Alberdi y por los positivistas latinoamericanos —contenidos que aparecen una y otra vez en el discurso del empresariado y sus actuales representantes ideológicos[135]—, la estructura intelectual del programa de 1840 vuelve a encontrarse, *mutatis mutandis*, en

133 Cfr. aquí lo dicho, en el capítulo 1, sobre la posibilidad de un espiritualismo (o lo que sea) que, presente en un determinado autor resulte, no obstante, por completo separable del resto de su pensamiento.

134 Cfr. A. KORN: *Obras Completas*, p. 160.

135 Un excelente ejemplo de esta afinidad lo ofrece la reedición de J.B. ALBERDI: *La omnipotencia del Estado es la negación de la libertad individual* (1ª ed. 1880), a cargo del Centro de Estudios Económico-Sociales en su colección «Campeones de la Libertad» (Guatemala, 1986); son especialmente significativos el prólogo y la contratapa.

las intenciones y *producciones del marxismo latinoamericano*. Que esto sea así en el de la Segunda Internacional, la cual transcurrió en el universo cultural del Positivismo y el naturalismo cientificista, es poco sorprendente; de más interés resulta notar la analogía estructural con el marxismo posterior a 1917: también éste se caracteriza por el predominio de la práctica (ahora revolucionaria), por la brevedad de su contacto con las abstracciones, por el rechazo abrupto del academicismo que estaría implicado en una dedicación más intensa a los temas clásicos de la Filosofía, por comprender en forma instrumental no sólo el rol del pensamiento sino también normalmente el de la producción artística y literaria, por importar doctrinas ya elaboradas, intentando adaptarlas a las necesidades de nuestro entorno y, a la vez, emplearlas para desentrañar con su auxilio cuál ha de ser nuestra inserción en la marcha postulada de la historia. Y también por la pretensión de atender a las fuerzas sociales, de rechazo a la declamación y a la utopía, así como de *realismo* en sus procederes; en suma, por sentirse *ciencia*.

El programa de Alberdi y sus admiradores contemporáneos. Si lo anterior es correcto, puede tomarse entonces como un hecho que el programa de 1840, aunque desconocido, fue, a lo largo de un extenso período de nuestra historia intelectual, el modelo de los usos de la Filosofía socialmente más relevantes. Queda ahora por ver qué papel le ha tocado desempeñar una vez redescubierto y, sobre todo, divulgado.

También es en los escritos de Alejandro Korn donde se puede encontrar el momento en el que las *Ideas* pasan a ser vistas como una propuesta adecuada para la actual actividad filosófica. A diferencia de Ingenieros, Korn no se limita a ver en Alberdi una figura valiosa del pasado sino que, yendo más lejos (o más cerca), entiende que en ese «documento notable» Alberdi enuncia «verdades fundamentales que debemos admitir nosotros» y que «no se puede dar un programa más perfecto ni más adecuado a nuestras necesidades. Este es el programa que todavía tiene que regirnos: buscar dentro de nuestro propio ambiente la solución de nuestros problemas»[136].

136 Cfr. A. KORN: *Obras Completas*, pp. 499 ss.

La posición de Korn, que acontecía con la mirada puesta en su propio país, fue luego generalizada por Gaos, quien no sólo vio el texto alberdiano como una «declaración de independencia» sino que lo consideró vigente, incluso con carácter normativo: es «el programa de toda la que quiera ser *filosofía americana y española*», pues allí «Alberdi formula mejor que nadie (...) lo que debe ser el pensamiento de la América española»[137]. A partir de este momento (y con prescindencia de la fallida repercusión transoceánica del mensaje) Alberdi se convierte en obligada mención de cuantos han historiado el pensamiento filosófico latinoamericano y, muy en particular, de quienes han buscado construir una Filosofía de la Historia Americana.

Lo sostenido a partir de Korn y de Gaos brinda materia abundante para la reflexión. Desde el ángulo que nos interesa en este preciso lugar, el de la fortuna de la propuesta alberdiana, cabe ante todo observar que esa adopción entusiasta se hacía al precio de un *desplazamiento de sentido*. Aquella propuesta deja cada vez más de entenderse como un llamado a la aplicación práctica a nuestro entorno de los instrumentos conceptuales brindados por el pensamiento universal, para convertirse en el proyecto de un *discurso propio*, de un pensamiento dotado de un perfil nacional (sea de cada país o del conjunto de los latinoamericanos). Es cierto que Alberdi también hablaba de pensar por nosotros mismos; sin embargo, como se recordará, su decir tenía el carácter de un reproche a quienes habían pretendido importar las estructuras jurídicas y políticas europeas sin discernimiento previo ni análisis de sus condiciones y posibilidades de adaptación. Desprovista de ese anclaje, la reformulación contemporánea de su proyecto conducirá con rapidez hacia un filosofar que pretende ser ante todo expresión auténtica de la propia cultura, o que se propone la búsqueda de la *identidad* o que, en sus vertientes más especulativas, se ve a sí mismo como la manifestación filosófica del *ser nacional*. Por lo que puede decirse que quienes en este medio siglo han valorado positivamente las *Ideas* están más lejos de las intenciones de ese texto que aquéllos que, en el pasado, ignorando su

137 Cfr. A. ARDAO: *Filosofía de lengua española*, cit., p. 159.

existencia, poseyeron, de hecho, una actitud frente a la cultura filosófica similar a la alberdiana.

El aire de paradoja de la afirmación anterior se disipa si se tiene en cuenta que el americanismo filosófico de las últimas décadas ha incorporado una crítica a la modernización unilateral, coactiva y finalmente dependiente que Alberdi legitimó. En la versión de Leopoldo Zea, sin duda la más conocida y probablemente la más equilibrada, este americanismo se presenta como un «proyecto asuntivo», que busca superar la actual realidad del continente desde la aceptación del ser antropológico e histórico latinoamericano y que, por consiguiente, adversa en forma explícita el «proyecto civilizador» que fuera común, entre muchos otros, a Alberdi y los positivistas[138]. Al margen de la validez que esta propuesta pueda tener, es obvio que, en tales condiciones, *la apelación al ancestro de 1840 sólo puede ser mantenida si se la coloca en un plano de generalidad extrema.* Por eso, cuando se considera que las intenciones y los actos discursivos de antes y de ahora son los mismos, cuando se entiende que «Alberdi es, por su caluroso reclamo de una filosofía autóctona, antecedente directo (...) de quienes actualmente en Hispanoamérica, se preocupan por hallar los caracteres peculiares y originales que debe tener una posible "filosofía americana"» o cuando, mucho más prudentemente, se habla de una «común filiación del ensayo de Alberdi y las actuales tentativas»[139], se contribuye (aunque los autores de esas frases sepan a qué atenerse e incluso tengan sus reservas frente a lo que mencionan), dada la situación de recepción de esos enunciados, a dotar a aquellas *Ideas* de un aura mítica.

Esta amalgama mitologizadora aparece a veces bajo la forma de una reducción o vaciamiento, como cuando Korn alaba a Alberdi porque su programa «claro y definido» interpretaba «el

138 Cfr. L. ZEA: *Filosofía de la Historia Americana*, esp. pp. 244-294.

139 Las expresiones entrecomilladas se encuentran, resp., en J.C. TORCHIA ESTRADA, *op. cit.*, p. 135, y en A. ARDAO: *Filosofía de lengua española*, p. 68. Menos prudentemente procede Zea al prologar su *Antología de la Filosofía americana contemporánea* (México: Costa-Amic, 1968), donde atribuye a Alberdi una «misma preocupación» y el haber planteado «la misma pregunta» que las del actual americanismo filosófico.

140 Cfr. A. KORN: *Obras Completas*, pp. 512 ss.

verdadero sentido de nuestro pueblo, el imperativo de aquel momento histórico»[140], sin querer recordar que la hermenéutica que formulaba el supuesto imperativo podía conducir a la negación explícita de lo que el pueblo en cuestión quizás entendiera como su sentido y su sentir, y que *esa remodelación semiótica por obra de una filosofía importada era uno de los aspectos constitutivos del programa en cuestión*. Es también el caso de Zea, quien, tras preguntarse, siguiendo el texto de las *Ideas*, cuál ha de ser nuestra filosofía propia, y tras citar el pasaje sobre la enseñanza «breve y corta» que «sólo sirva» para inculcarle al educando los principios del siglo y no vaya a quitarle con filosofías el tiempo que necesita para la «aplicación productiva y útil» etc., identifica meramente lo dicho con, «en otras palabras», pedir «una filosofía de nuestro tiempo y espacio, una filosofía americana»[141]. Todo pasa como si, para Korn y Zea, que bien saben de la naturaleza ideológica de la empresa alberdiana, *esa naturaleza fuera sólo cuestión de contenidos y no afectara la concepción misma* del americanismo filosófico.

Otras veces la recuperación de las *Ideas* va unida a una *imagen ilusoria del rol del filosofar*, sea en general, sea en el pasado fundacional de 1840. Ya se vio que, por más que Alberdi declarase que «la filosofía tiene bajo su imperio los destinos de las naciones», en verdad «el poder de su autoridad irresistible» distaba, incluso a la luz de su propio discurso, de ser tal. En él la «ciencia de las generalidades» cumple una doble función: *fundamentar una toma de posición ideológico-política y brindar un marco conceptual* con el cual interpretar el entorno. Pero la primera no debe ser entendida como un descubrimiento que el filósofo aporta a sus conciudadanos, sino como una *legitimación* más o menos docta de las convicciones que ellos ya poseen. Pues, ¿puede acaso creerse que el valor indiscutible, a juicio de la época, de las demandas de igualdad civil, libertad individual y crecimiento económico, *dependiera* de alguna filosofía en concreto, y en particular de su ejercicio en suelo americano? Tal cosa sólo puede ser creída por quien identifique —como a veces se hace— poseer una filosofía

141 Cfr. L. ZEA: *El pensamiento latinoamericano*, ed. cit., p. 172.

con tener un repertorio de ideas generales; pero ella no es verosímil si por el ejercicio de la disciplina se entiende algo más que la recepción inteligente y la eventual prolongación de las corrientes que en ella dominan; por la simple razón de que en el medio no había aún más que esto último, ni las *Ideas* pretendieron, a *ese* nivel, otra cosa.

De allí que, cuando un autor señala que en el pasado argentino aconteció, por obra de Alberdi, «un caso excepcional de intento de aplicación de la filosofía a la organización social y política de una nación», e igualmente cuando lamenta que en este siglo «las respuestas relevantes no vinieron, precisamente, del lado de la filosofía»[142], es preferible entenderlo, con cierta laxitud, como si hiciera referencia, no ya al imaginario papel de la disciplina como instauradora de las demandas aludidas, sino a la otra de las funciones que en los textos de 1838-1840 ella desempeña: la de ser un instrumento teórico al servicio del conocimiento y el cambio de la realidad circundante. Y sin duda, ahí sí la tendencia de Alberdi en favor de una concepción estructural de la cultura y de una idea del progreso afincada en los factores socioeconómicos condujo al surgimiento de algo que cabe llamar ciencia social (incluso *comprometida*). Por eso, insistir hoy en la actualidad del programa de 1840 significa *postular que la filosofía vuelva a asumir el papel que, en sus líneas más generales, en dicho momento pudo tener*. Pero tal pretensión se enfrenta con dos dificultades decisivas.

Por una parte, nos encontramos con quienes piensan que tal actividad no es *Filosofía*. Hasta cierto punto, se trata de la misma concepción que el «señor catedrático» defendiera contra Alberdi en 1838. Sólo que entre aquel año y nosotros se alzan profundos cambios intelectuales e institucionales a tener en cuenta: la «abstracción pura» no está ya representada por los que sólo reiteran manuales escolásticos, ideologistas o eclécticos (aunque también existan los que equivalen a ellos), sino por quienes se han apropiado directamente (sea por vía exegética o temática) de los contenidos y las formas del filosofar que rige a escala internacional. Ha aparecido toda una cultura académica cuyo centro de interés

142 Cfr. H. CIASPUSCIO, *op. cit.*, p. 21 n. y pp. 25 ss.

la aleja del servicio directo a los problemas del entorno y que, además, está en condiciones de juzgar, desde el punto de vista que en cada caso se estime válido, la calidad conceptual de lo que se ofrece como filosofía americana. Frente a tal hecho, es inútil contraatacar mediante la descalificación del adversario y de sus reales o supuestas desviaciones ontologistas (si éste proviene de la línea fenomenológico-existencial) o cientificistas (si, por el contrario, ha salido de las filas de la filosofía analítica); inútil también reprocharle que su academicismo «es el polo opuesto de la actitud que tomaron nuestros mayores» o una «elegante flor de invernadero»[143]; e incluso será mala defensa sostener, aun cuando pueda ser cierto, que ese adversario de hecho desemboca en una «sujeción esclavizante a (...) las últimas modas imperantes en Europa y los Estados Unidos»[144]. Nada de eso valida a *contrario* la legitimidad de la filosofía que se pretende llevar a cabo.

A esta dificultad, que obliga al partidario actual del americanismo filosófico a luchar contra todo el peso de los mecanismos de institucionalización que la Filosofía se ha ido otorgando, se une otra equivalente: la producida por la indiscutible emergencia de las ciencias sociales como disciplinas especializadas, las que, sea cual fuere el grado de generalidad con el que construyen sus hipótesis, parecen haber colonizado el terreno que Alberdi podía, hace siglo y medio, ocupar en paz. La *actual* filosofía americana corre el riesgo de ser percibida así como un intento antihistórico de anular la reordenación del campo de los saberes. Y, por lo demás, ella está en inferioridad de condiciones frente a la única de las grandes construcciones histórico-filosóficas que subsiste, o por lo menos subsistía hasta ayer: el marxismo. Ya que

143 Las frases entrecomilladas se encuentran, la primera en L. ZEA: «Significado de la filosofía en la cultura de América» (1954), incluido en *Filosofía y cultura latinoamericana* (Caracas: CELARG, 1976), p. 20; la segunda en E. URANGA: *Análisis del ser del mexicano* (México: Porrúa & Obregón, 1952), p. 46.

144 La frase es de D. SOBREVILLA: *Repensando la tradición occidental. Filosofía, historia y arte en el pensamiento alemán: exposición y crítica* (Lima: Amaru, 1986); cfr. p. XVI. Ella no implica que su autor adhiere a alguna variante del americanismo filosófico; por lo demás, lo así aludido habrá de ser uno de los aspectos a considerar en nuestro siguiente capítulo.

éste, puesto a actuar, no lanza al ruedo, felizmente, sólo a sus filósofos, sino a toda una cohorte de investigadores: sociólogos, economistas, antropólogos, historiadores, analistas del discurso, etcétera. Todo parece indicar que, si algo se quiere rescatar de dichas grandes construcciones, ello no podrá lograrse ya *desde* la Filosofía (aunque quizás tampoco sin ella). De ahí que la marcha de la Historia de las Ideas en América hacia una Filosofía de la Historia Americana[145] quizá pronto retroceda al punto de partida: dispersa la unidad de sentido que en otros tiempos permitía a Hegel —modelo inevitable— reconstruir el mundo griego desde el gimnasio hasta el templo pasando por la asamblea; acotados celosamente los terrenos de la investigación empírica (por más dimensión teórica que ésta pueda tener), el filósofo de la historia americana vuelve, una y otra vez, a hilar su discurso sobre la materia que con exclusividad, o casi, le brinda la cadena de pensadores que ha solido estudiar[146]. Nada más lejos, y es esto lo decisivo, del espíritu, los temas y las posibilidades prácticas de las *Ideas* de 1840; por todo lo cual, quizás quepa concluir no sólo que el acto filosófico alberdiano pertenece al pasado, sino que ya no podrá ser revivido.

145 Cfr. dos títulos del número 10 del anuario *Latinoamérica* (1977): «De la Historia de las Ideas a la Filosofía de la Historia», por L. Zea (pp. 125-137) y «De la Historia de las Ideas a la Filosofía de la Liberación», por A.A. ROIG (pp. 45-72).

146 Sólo así cabe explicar que, tras cuestionar a Alberdi o a Sarmiento, se polemice también con Murena, con Mallea o con Martínez Estrada. Cfr., por ej., L. ZEA: *Filosofía y cultura latinoamericana*, pp. 90-97.

CAPÍTULO 3
LA FILOSOFÍA EN EL SIGLO XX LATINOAMERICANO: AVATARES DE UN PROYECTO NORMALIZADOR

POCAS OPINIONES suscitan tanto consenso como la que declara que, alrededor de 1900 en algunos países, algo más tarde en otros, comenzó en América Latina una nueva etapa filosófica. Ella ha sido caracterizada de diversas maneras, pero siempre girando en torno a ciertos conceptos y nombres al parecer ineludibles. Así, se dice que lo iniciado fue una nueva relación con la Filosofía, la cual condujo o quiso conducir la práctica de la disciplina en Latinoamérica a una situación de *normalidad*; esta empresa —sobre cuya culminación efectiva y su valor real hay discrepancias— habría sido iniciada por un grupo de intelectuales, a quienes se suele por ello considerar *fundadores* de ese proceso de normalización. Con variantes menores, esa lista incluye a los mexicanos Caso y Vasconcelos, a los rioplatenses Korn y Vaz Ferreira, al chileno Molina y el peruano Deustua[1], si bien puede reducirse o ampliarse según sea el contexto de su enunciación.

---

1 Cfr. F. ROMERO: *Sobre la filosofía en América* (Buenos Aires: Raigal, 1952), pp. 13 y 71, a partir de quien esa lista se ha reiterado una y otra vez.

En principio, nada hay en lo anterior que llame especialmente la atención. Que se dé un proceso mundial de profesionalización del quehacer filosófico; que su desarrollo, en los distintos ámbitos geográficos que configuran la cultura occidental, tenga carácter desigual; que él se encuentre vinculado a una especialización creciente en los medios intelectuales, primero a escala internacional y luego en América Latina[2]; que su devenir pueda reconocer como punto de partida la acción de ciertas figuras relativamente aisladas, que luego van generando una red de nexos más densa e institucionalizada; todo esto, en verdad, parece ser solamente una ilustración más de un lugar común de la Sociología de la Cultura. No obstante, ha sido la arena de diversos enfrentamientos —algunos bastante oblicuos— entre *americanistas* y *universalistas*, enfrentamientos que pueden girar, entre otros tópicos, en torno al sentido —incluso ideológico— con el que se encaró el proyecto normalizador, o sobre su real cumplimiento, o acerca de la fidelidad o no de ese proyecto —a veces en una u otra de sus versiones— a lo que los autores del Novecientos en verdad pretendieron. Esta nueva instancia fundacional del pensamiento filosófico latinoamericano es, pues, ella también, cuestión cuyo sentido es debatible y debatido.

En lo que sigue no se pretenderá historiar lo dicho o sugerido acerca de esta refundación de la Filosofía en tierras latinoamericanas. En su lugar, interesa poner de manifiesto algunos aspectos que son relevantes tanto para la *construcción de la historia* del pensamiento filosófico latinoamericano como para su *autoconciencia*.

En *primer término* (primera sección) será necesario centrarse, siquiera para situar lo que ha de seguir, en aquellos textos donde Francisco Romero, quien puso a circular los dos conceptos clave de *normalidad filosófica* y de *fundadores*, así como la lista más o menos canónica de los nombres de éstos, presenta y explicita su punto de vista; es obvio que el relevamiento de dicho material es inevitable aquí, no requiriendo de más justificaciones. Por otra parte, parece también necesario hacerse cargo de cómo la aludida refundación de la Filosofía en América Latina aparece en la narrativa usual de los historiadores de las ideas. La *segunda sección* hará algunos señalamientos al respecto y, dado el estrecho vínculo entre esta historiografía y el americanismo filosófico, su objetivo fundamental será mostrar el problema, a la vez historiográfico y valorativo, que la emergencia de ese nuevo estilo de filosofar implica para la perspectiva de estos narradores.

2 Cfr. P. HENRÍQUEZ UREÑA: *Las corrientes literarias en la América Hispánica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1949), p. 165. Es significativo que este texto, célebre aunque discutido, se encuentre al comienzo de un capítulo llamado «Literatura pura».

Diferente al caso de éstos es el que se tiene en cuenta en nuestra *tercera sección*. Allí se hará referencia a la descripción de la actividad filosófica que de buena parte de nuestro siglo XX ha elaborado Francisco Miró Quesada en su libro *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*[3], obra que importa comentar por dos motivos conexos: primero, por el carácter privilegiado que ella tiene si se la entiende como *un testimonio*, testimonio emitido por quien ha tenido trato durante décadas con tantas de las figuras centrales del quehacer filosófico de nuestros países, ha practicado con persistencia y profundidad un tipo de indagación volcado a los problemas universales de la disciplina, y simultáneamente ha participado en la trama institucional promovida por el sector americanista; segundo, por la imagen peculiar que esa descripción arroja sobre el proceso de constitución de la normalidad filosófica, lo que obliga a encarar, a partir de ese testimonio, algunas de las que cabría llamar sus *aporías*.

Dado lo anterior, no ha de extrañar que la *cuarta sección* esté dedicada a las *Confesiones profesionales* de José Gaos[4]: ellas también manifiestan, de otro modo que el texto de Miró Quesada, problemas similares, y por la pluma de alguien que fue a la vez uno de los más conspicuos divulgadores de las vigencias filosóficas a la orden del día en el ámbito de la cultura académica internacional, y también un promotor y legitimador del nuevo americanismo filosófico. Ambas secciones apuntan a exhibir una

3 F. MIRÓ QUESADA: *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (México: Fondo de Cultura Económica, 1974).

4 J. GAOS: *Confesiones profesionales* (México: Fondo de Cultura Económica, 1958).

debilidad del sector que aspira a la integración plena en la universalidad, debilidad sobre la que una y otra vez incide, con mayor o menor justicia según sea el caso, la crítica americanista.

La *quinta sección*, finalmente, vuelve al momento de la emergencia de la filosofía latinoamericana contemporánea con el fin de explorar, una vez mostrados los límites de la normalidad vigente, la posibilidad de que en el arranque del Novecientos se hayan insinuado gérmenes de otros desarrollos posibles —ejemplificados aquí con la figura de Vaz Ferreira— que luego no fueron debidamente aprovechados, y que quizás hubieran podido conducir a la disciplina por caminos ajenos a la férrea alternativa entre un empeño académico de arraigo sociocultural dudoso y una atención a la circunstancia que, como se vio a fines del capítulo sobre Alberdi, corre el riesgo de no encontrar un lugar adecuado ni como tarea filosófica ni como indagación corroborable sobre el entorno.

FRANCISCO ROMERO Y EL PROYECTO NORMALIZADOR

A lo largo de su carrera filosófica, Romero insistió una y otra vez en la importancia y la urgencia de llevar la actividad filosófica a un rango académico que no fuera excepcional y minusválido en el conjunto de las actividades del intelecto y de la cultura. Tal empeño se expresa en varios textos, en los que esa demanda —a su juicio en vías de realización, pero necesitada todavía de consolidarse— es caracterizada y comentada en formas diversas pero consistentes. Aun a riesgo de una prolijidad excesiva, conviene que presentemos dichos textos, para evitar que el tema de la *normalidad* pierda asidero.

El escrito de 1940 «Sobre la Filosofía en Iberoamérica»[5] es uno de los más citados entre los que conforman este grupo. En él se parte de una comprobación que bien podría denominarse *sociocultural*:

5 Texto publicado en *La Nación*, y que aquí se cita según L. ZEA: *Antología de la Filosofía americana contemporánea* (México: Costa-Amic, 1968), pp. 37-45.

> La aparición de libros de filosofía es ya cosa frecuente. En las revistas de cultura abundan los artículos filosóficos (...) El momento presente marca el ingreso de la preocupación filosófica en el común cauce cultural. Los lectores de filosofía rebasan ya con mucho los círculos reducidísimos y fácilmente identificables de hace algunos años (...) comienza a ser posible una adecuada formación escolar (...) y los que se dedican a estos estudios (...) practican un intercambio cada vez más activo (...) En pocas palabras, se inicia una etapa de normalidad filosófica[6].

Con este carácter se introduce el fenómeno que acaba de nombrarse, y cuyo sentido pasa a ser explicitado:

> Veamos lo que entendemos por «normalidad filosófica» en este caso. Ante todo, el ejercicio de la filosofía como función ordinaria de la cultura, al lado de las otras ocupaciones de la inteligencia (...) como cualquier oficio teórico (...) La lectura corriente de escritos filosóficos por interesados cada día más numerosos, el mutuo conocimiento e intercambio entre quienes activamente se ocupan en filosofía van originando lo que podríamos llamar el «clima filosófico», una especie de opinión pública especializada que obra (...) como estímulo y como represión, como impulso y como freno[7].

Nada más natural, por consiguiente, que la expresión que Romero usa para rotular esta etapa naciente. Pero los enunciados indican también con claridad que el concepto de normalidad filosófica tiene también —valga el aparente pleonasmo— un rol *normativo*. En efecto, esa opinión pública especializada que Romero ve en trance de constituirse habrá de impedir dos nuevas versiones de los clásicos males de la prevención y la precipitación, ya que, gracias a ella,

6 Art. cit., pp. 37-39.
7 Art. cit., p. 39.

> se irán corrigiendo dos opuestos y engañosos puntos de vista (...) el que sostiene que todo ha sido dicho ya, y no queda sino repetir devotamente los esquemas ilustres, y el que espera revelaciones portentosas, novedades inauditas, creaciones ex nihilo[8].

El mayor cuidado del autor va, no obstante, dirigido a evitar —y esto es sintomático y anuncia un determinado clima— el polo de la precipitación:

> La naciente filosofía tiene que ir mucho a la escuela todavía; y aun se la debe incitar a que prolongue la escolaridad, porque todas las precocidades —y más las de la inteligencia— son peligrosas, y en los casos menos graves se resuelven en lamentables pérdidas de tiempo[9].

Probablemente Romero temía —quizás con buenos motivos— que, en el ambiente generado tras la polémica antipositivista y por lo que parecía ser una duradera restauración metafísica (por él compartida), el resultado indeseable fuera la ausencia de sentido crítico e incluso —y por ello la alusión, en ambos escritos, al eventual tiempo perdido— el redescubrimiento, con pretensiones de originalidad, de puntos de vista ya asimilados o históricamente superados. Sobre todo porque, a su juicio, «el mal de Iberoamérica» —es de suponer que del conjunto de su cultura— «ha sido la improvisación fácil, la falsa plenitud de un verbalismo irresponsable»[10]. O, en sus reveladoras palabras de 1929:

> En mi opinión, nuestra necesidad más urgente sigue siendo la de la información. Nuestro verdadero problema filosófico es un problema de cultura filosófica, y no tendrá solución mientras sólo unos cuantos puedan enterarse de lo que se piensa en el mundo, y eso a costa de tanteos, pérdida de tiempo y esfuerzos que podrían economizarse. Hay que dar a estos estudios la normalidad y facilidad de los demás (...) evitar que sean toda una aventura personal de explorador[11].

8 Art. cit., p. 40.
9 Art. cit., p. 42.
10 «Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano» (1942), en *Sobre la filosofía en América*; cfr. p. 17.

De ahí que por normalidad no sólo haya que entender la emergencia de una opinión pública especializada, sino también —y en conexión con lo anterior— un requisito aparentemente tan elemental como el de la dedicación al estudio de los materiales del campo en el que se pretende trabajar. Y que, en el mismo texto, se sostenga lo que sigue:

> El filósofo mítico y apocalíptico no es de nuestra edad. Contra este prejuicio, conviene insistir en lo normal y lo cotidiano de estas investigaciones, que ocupan en los países de actividad intelectual intensa a cientos de profesionales, sin que la genialidad, siempre escasa, sea atributo indispensable para producir obra útil. Es hacedero contribuir al empeño común si se trabaja de firme y se aprende el oficio[12].

La idea de una comunidad filosófica que investiga sobre un círculo delimitado de temas comunes iba a conducir a Romero —o lo estaba conduciendo ya por esas fechas— a simpatizar con un estilo filosófico como el practicado por N. Hartmann; en todo caso, *oficio* implica, para él, una tarea conjunta donde el estudio de problemas bien delimitados es, precisamente, *norma*:

> En la problemática filosófica contemporánea hay donde elegir. Las posibilidades parecerán restringidas a quienes piensan que la única tarea seria es levantar nuevos sistemas. El gran sistema tiene su papel, pero también tiene el suyo la investigación particular (...) En este orden de las investigaciones de índole especial se ha hecho mucho en los últimos años, pero todo parece por hacer. En el taller hay sitio para incontables obreros; la cantera está casi intacta[13].

11 En «Índice de problemas», en *Filosofía de ayer y de hoy* (Buenos Aires: Argos, 1947); cfr. p. 200.
12 Ibíd., p. 206.
13 Ibíd., p. 201.

En esta entrega al oficio, aparentemente lo primero que hay que hacer es superar las deficiencias de cultura ya señaladas. Tal como ve las cosas en 1942, nuestro autor considera que, en esta etapa,

> la filosofía empieza a entrar en sus cauces normales. Se emprende por todas partes un trabajo más lento y metódico que el anterior, caracterizado ante todo por el conocimiento, cada vez más directo y al día, de lo que va ocurriendo en los países de producción original (...) Y al mismo tiempo que así se incorporan los resultados del pensamiento universal, cierto número de estudiosos procuran ir estableciendo una posición propia (...) El estudio no es ya la plácida faena de antes, sino un esfuerzo serio de ahondamiento y de apropiación, el designio de repensar los problemas cada vez con mayor autonomía, pero sin un abandono prematuro de los guías insignes[14].

Por consiguiente, la normalización implica, como primer paso, una *puesta al día*, que se ve a sí misma como el camino para llegar a una *posición propia*; entre lo uno y lo otro media la actividad —sobre la que el autor insiste— de *repensar* los problemas que la actualidad filosófica trasmite. Este artículo de 1942 muestra que, por aquel entonces, Romero entendía prematuro el pretenderse ya en la fase creativa:

> ...el interés filosófico se amplía, gana en hondura y continuidad y, podría decirse, se normaliza, acortando sucesivamente la distancia respecto a los países de vida filosófica intensa, en un afán de repensar los grandes temas de la actual problemática que se va consolidando, sin que hasta ahora haya logrado la autonomía[15].

Desde luego —y habrá que volver sobre el punto— cabe preguntar si esa autonomía podía acontecer mientras se mantuviera como dominante la tarea de no quedarse atrás en el conocimiento

14 «Tendencias contemporáneas...», ed. cit., pp. 15-17.
15 Ibíd., p. 11.

de los productos —incesantemente renovados, como vio dramáticamente Gaos por esos años— que emiten los centros internacionales. Romero, sin embargo, encaraba con optimismo la situación, y parecía pensar sin más que la actitud receptiva y la productiva iban a converger con naturalidad. Un texto de 1948, entre tantos otros, puede servir para mostrar su esperanza entusiasta ante esa convergencia posible:

> Se introducen los puntos de vista más recientes en metafísica, en teoría del conocimiento, en la nueva e importantísima cuestión de los valores, en ética, en estética (...) La filosofía contemporánea se hace presente en casi todos sus aspectos, en sus figuras representativas, en sus principales problemas (...) Ensayos y libros documentan cada vez más la autenticidad de la vocación, la consagración al estudio, la existencia de una capacidad filosófica, aplicada al principio, como es natural, a apropiarse y a repensar el pensamiento ajeno, pero que comienza a hallar fórmulas propias[16].

Optimismo que le permitía decir en 1943, no sólo que «la producción de libros y artículos filosóficos ha llegado a ser abundante» y «la calidad del esfuerzo es cada día más seria», sino que los que filosofan «se aplican a la tarea con una capacidad y una asiduidad que poco a poco van poniéndose a par con las que son habituales en los países de más activa cultura», o por lo menos «con el promedio corriente en las zonas de cultura filosófica normal y consolidada»[17].

Es preciso, no obstante, evitar la imagen de un Romero que pensara en la necesidad del proyecto normalizador como consecuencia de alguna deficiencia *peculiar* latinoamericana. Sin duda suponía, por una parte, que el medio no había sido antes favorable al florecimiento de las vocaciones filosóficas; por otro lado estaba consciente del carácter relativamente novedoso, a escala internacional, de lo llamado por él «normalidad filosófica», e incluso

16 «Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina», en *Sobre la filosofía en América*, cit., p. 54.
17 «Breve noticia sobre Alejandro O. Deustua», en *Sobre la filosofía en América*, cit., p. 71.

de la precariedad que ésta —también en términos internacionales— podía tener. Lo primero aparece con claridad al referirse a los que llama «fundadores» y a veces «patriarcas», pues para él, esos «hombres que filosofan por su cuenta y con resuelta consagración» constituyen la «avanzada de un ejército aún inexistente cuando inician su labor», y de ahí que «filosofan en la soledad, sin compañía ni resonancia»[18]; por ello, a la vez, «ha de admirarse la vena filosófica de estos iniciadores» y «no se ha de olvidar la soledad en que se debatieron, sin posibilidad de comunicación y sin hallar a su alrededor comprensión ni estima, por lo menos en la época más ardua, la de la primera íntima germinación»[19]. Pero entre ellos y la actual etapa hay continuidad, como dice a propósito de su maestro:

> Korn (...) ha iniciado entre nosotros la preocupación natural y constante por los problemas filosóficos, lo que puede denominarse «la normalidad filosófica», esto es, la incorporación de esta actividad a las demás que ejerce la comunidad, como función seguida y normal. Antes de él la filosofía era excepción, oficio u ocupación vocacional de unos pocos. A partir de él nuestras actividades filosóficas empiezan a ser lo que son en cualquier país de avanzada madurez espiritual[20].

Por eso mismo, si bien «los antecesores inmediatos del movimiento presente realizaron su tarea solitariamente y entre grandes dificultades», esta soledad «es ya cosa del pasado». Del «actual despertar filosófico» ha de señalarse, precisamente, «la distinta calidad de la proyección hacia la filosofía, comparada con la de otras épocas», pues en tiempos anteriores «o se filosofaba en función de la cátedra, por exigencia de planes de estudio, o el interés personal era tan solitario que constituía rareza y quedaba sin eco efectivo»[21], y es precisamente dicha situación lo que hemos llegado a superar.

18 «Tendencias contemporáneas...», vol. cit., pp. 11 y 13.
19 En «Tiempo y destiempo de Alejandro Korn» (1942), en *Filosofía de ayer y de hoy*, ed. cit., p. 240.
20 «Indicaciones...», vol. cit., p. 52.
21 «Sobre la Filosofía en Iberoamérica», vol. cit., p. 38.

Lo más digno de subrayarse a propósito de este comentario —cuyo optimismo puede inspirar dudas— es que Romero, varios años más tarde, emplee casi las mismas palabras para describir *la situación institucional de la filosofía europea* hasta los tiempos, aproximadamente, de Kant. Nuestro autor está plenamente consciente de la mutación acontecida en ese momento histórico:

> Hacia fines del siglo XVIII, la filosofía adquiere una nueva dimensión, la profesional. La filosofía llega a ser oficio para el filósofo puro y el creador. Anteriormente existió el hombre de meditación filosófica continua, pero vocacional y no profesional; el que compartía la ocupación religiosa con la filosófica, y también el profesor sin mayor relación con el pensamiento genuino de su tiempo[22].

No ha habido en América Latina, por ende, sino un simple y explicable retraso (quizás menor —hubiera podido agregarse— de no haberse tomado sólo a Alemania como punto de referencia); este retraso, por lo demás, también afecta a España, como lo señalaba en 1936 a propósito de Ortega y Gasset:

> La tranquilidad con que el pensador elige su tema propio y se resigna a dejar de lado los demás, depende principalmente de que advierte a su alrededor una comunidad de trabajo, una labor común y continuada que asegura el sucesivo examen de todos los aspectos. Y esto (...) no ocurre todavía en el mundo de nuestro idioma (...) Ortega (...) ha tenido que consagrarse a más menudos quehaceres, inexcusables para imponer y posibilitar lo que en otra ocasión he denominado la «normalidad filosófica»[23].

Pero tampoco acontece esto por obra de un sino negativo de la Hispanidad, o como se la quiera llamar. Tanto en Alemania como en el ámbito anglosajón ha habido un período a mediados del siglo XIX

22 «Sobre sociología de la Filosofía» (1946), en *Filosofía de ayer y de hoy*, ed. cit., p. 108.
23 «Presencia de Ortega», en *Filosofía de ayer y de hoy*, ed. cit., p. 106.

—imputable a las diversas formas de cientificismo— poco feliz para el filosofar; el profesionalismo *y la propia normalidad* han debido ser reinstalados, mostrando así que no son adquisiciones inconmovibles, ni siquiera en las naciones de «más avanzada madurez espiritual»:

> ...la restauración filosófica, que en Alemania se realiza ante todo en nombre de Kant, se promueve en los países de lengua inglesa bajo el patronato de Hegel (...) se juzga en Alemania que la mejor manera de normalizar la situación consiste en tomar a Kant como punto de arranque[24].

El interés de este texto no está en el decir habitual que toma al neokantismo como reconstructor del filosofar académico alemán, sino en las expresiones que Romero usa para referirse a tal proceso, y que muestran, ellas también, su innegable parentesco con las que él mismo ha aplicado al referirse una y otra vez a la realidad cultural latinoamericana de su época.

De todo lo anterior surge lo que podríamos denominar un *concepto mínimo de normalización*, así como también otros rasgos del proyecto normalizador que quizás pudieran deslindarse de él. El proyecto, en su núcleo, pretende sólo la instalación de un medio con la suficiente densidad como para que se pueda, en un plazo que no se ve como excesivo, pasar al tipo de profesionalización que caracteriza el medio académico internacional. Si se quiere emitir un juicio sobre la concepción de Romero, es a partir de esta base que habrá que juzgar. Parece difícil, por lo demás, rechazar como indeseable este concepto mínimo (el reparto internacional de papeles intelectuales propugnado por Alberdi ya no es de recibo), *a menos que se agreguen a dicho concepto otros rasgos* más debatibles, que pueden venir fundidos o confundidos con él.

Uno de estos rasgos adicionales, ya señalado, consiste en lo que podría denominarse la insistencia en el freno a la creatividad filosófica, a la que se teme prematura, así como el énfasis correlativo en la necesidad de conocer y estudiar —con dedicación predominante— los productos filosóficos de los centros internacionales, necesidad que se transforma luego en el afán de apropiarse pormenorizadamente del conjunto de doctrinas ofrecido por la historia de la disciplina; este *empeño recuperativo*, con sus razones innegables y sus riesgos posibles, puede dar lugar a críticas diversas y a propuestas alternativas.

24 «El idealismo de Josiah Royce» (1951), en *Sobre la filosofía en América*, ed. cit., p. 89.

Otro de los rasgos discutibles —en el sentido estricto de la expresión— que se añade a aquel concepto mínimo surge de la previsible *vocación universalista* del proyecto normalizador. La «filosofía única», dice Romero en 1929, es «la universal» y, por lo tanto, en una filosofía nacional —delimitada ésta de hecho en términos estatales— es lícita «una sola especie de diferenciación (...) la resultante de una especial selección de problemas, que prefiera los que por cualquier razón nos toquen más de cerca»[25]. ¿Significa esto negarse de antemano a aceptar una filosofía que sea americana por su objeto? No lo parece o, por lo menos, no lo implica en principio. ¿Es un rechazo a aquel filosofar que se pretende americano por ser la expresión de una subjetividad propia? A este respecto es muy probable que Romero pensara —como otros dijeron[26]— que ese carácter se daría por añadidura, y no requería especial atención; por donde puede abrirse un flanco a aquella crítica que entiende que la pretensión misma de filosofar, sin atender a otros requisitos que los establecidos por la comunidad académica internacional, conlleva sin más la sumisión a los criterios —de aceptabilidad intelectual, por lo menos— que han

25 «Índice de problemas», vol. cit., p. 200.

26 Así lo dice un «fundador» como Carlos Vaz Ferreira: «La ciencia o la filosofía saldrán nacionales, porque todo sale nacional; tendrán el sello especial del espíritu de su pueblo, sin duda, pero no porque éste se haya buscado o deba buscarse (...) la manera de ser como se es, es no preocuparse de ser como es, es dejarse ser; la ciencia sale sola como debe salir» («Sobre la enseñanza de la historia en Secundaria», en *Obras de Carlos Vaz Ferreira*. Montevideo: Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, 1957 y 1963, vol. XXII, p. 154). Lo mismo en R. FRONDIZI: «¿Hay una filosofía iberoamericana?», incluido en J.J.E. GRACIA & I. JAKSIC: *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, cit., pp. 211-227 (Cfr. p. 223). Ciertamente, cabría poner muchos otros ejemplos.

elaborado los centros mundiales de poder, que también lo son de poder cultural.

Finalmente (y a este respecto se avivarán los recelos y se librarán las mayores discusiones), el proyecto normalizador ha podido ser entendido —por lo que tendencialmente tiene de consagración exclusiva al filosofar— como una invitación a desvincularse de las demandas más prosaicas o urgentes del entorno. Por momentos, Romero ha podido favorecer, con sus propias palabras, esa interpretación, como cuando, a propósito de los fundadores, señala lo siguiente:

> ...ante la demanda de obra teórica más configurada y copiosa, casi todos hubieran podido responder con las palabras conmovedoras de uno de ellos: «la vida no me dejó». Filosofaron e hicieron además otras cosas, y por lo general con energía y clarividencia[27],

lo cual, casi inevitablemente, sugiere que las otras cosas conducen a impedir el logro teórico pleno y, por lo tanto, la profesionalización cabal y la normalidad filosófica misma.

Era posible para Romero aceptar quizás esto último y pensar también que las circunstancias pueden obligarnos como individuos a desistir de ese logro. Más aún, que en determinadas situaciones —políticas o sociales, por ejemplo— *debemos* renunciar a la pretensión de alcanzarlo. No obstante, se hace presente aquí un aspecto problemático del proyecto normalizador: él parece haber llevado de hecho a una comprensión del filosofar como actividad en principio distante de los problemas de la ciudad, lo cual, a su vez, genera una dificultad *teórica* y anuncia un problema *práctico*.

Desde el punto de vista de la teoría no es fácil, a la luz de la propia genealogía que se reivindica, legitimar esa distancia (no la del filósofo, sino la de la disciplina misma), aun cuando se la interprete en términos moderados. Durante el último medio siglo no han faltado —como se verá luego— quienes, con mayor o menor felicidad argumental, han reiterado, una y otra vez, que

27 «Sobre la filosofía en Iberoamérica», ed. cit., p. 44.

esa distancia es infiel a la más pura tradición, desde los diálogos platónicos en adelante. Y, a su vez, aquéllos que asumieron su defensa no han solido encontrar fórmulas adecuadas para hacerlo. Tal es el caso de Risieri Frondizi, quien interpretó en 1948 el proceso de normalización como una «liberación de la filosofía respecto de la política, la educación y otras actividades de carácter práctico»[28], ya que antes —con los emancipadores mentales y con los positivistas— la disciplina estaba «al servicio de actividades no filosóficas y en particular de la política», con todas las «limitaciones propias de una doctrina militante, de una teoría que se convierte en acción». Naturalmente, «no debe sorprendernos que así fuera», pues América Latina «tenía entonces problemas prácticos tan urgentes (...) que no podía darse el "lujo" de la meditación desinteresada», por lo cual, incluso quienes actuaron con alguna concepción filosófica, lo hicieron desde el exterior del ejercicio de la disciplina: «ninguno se plantea problemas filosóficos movido por intereses filosóficos». De ahí que, en ese período, suceda nada menos que esto: que «el pensamiento europeo pierde carácter filosófico al llegar a nuestras playas».

Desde luego, Frondizi no pretende reducir «la filosofía a su magro sentido académico»; a su juicio, «será filosófica aquella meditación que por su tema, su alcance y su sentido se mueva dentro de lo que se entiende tradicionalmente por filosofía», y esta aparente tautología revela su sentido al agregarse de inmediato que, «en otras palabras, habrá filosofía cuando se medite en función de lo filosófico y no se ponga tal actividad al servicio de intereses y preocupaciones políticas, literarias, etc.».

Estas aseveraciones de Frondizi —en las que hay más de un acierto historiográfico, así como un intento sin duda razonable por preservar la especificidad conceptual del filosofar— son en sí mismas sumamente problemáticas, como se advierte si se las contempla de cerca. Entre otras cosas, por pretender guiarse por la *motivación* y la *finalidad* del discurso a los efectos de otorgarle o no carácter propiamente filosófico (haciendo depender de ellas ese carácter), así como por el criterio que lo lleva a ver lo filosófico

28 R. FRONDIZI: «¿Hay una filosofía iberoamericana?», cit.

como si constituyera una *clase excluyente*; tal parece que la Filosofía no puede ser sino Filosofía: si un texto la rebasa, entonces queda, sin más, fuera de su campo.

Para advertir algunas de las consecuencias de esta manera de deslindar, considérese qué habría de acontecer si ejemplificamos el anterior «etc.» no filosófico con la religión[29]. Una obra cuya motivación fuera religiosa o que se pusiera explícitamente al servicio de una institución eclesiástica —buscando, supongamos, legitimarla o exaltarla— o que quisiera satisfacer una preocupación generada directamente por la fe, quedaría ya por ello fuera de la Filosofía. No parece aconsejable adoptar un criterio que de un solo golpe expulsa del filosofar digno del nombre a la mayor parte de lo producido entre —aunque no sólo— San Anselmo y Suárez, y que hace esto *con total independencia de cuál sea la estructura de los textos* así expulsados. Las cosas no son mucho mejores si nos decidimos por excluir los intereses y preocupaciones de corte político: para no volver a Platón, convendría recordar que muchas obras clásicas de la Filosofía por lo menos *pueden* suponerse motivadas por un interés o una preocupación de ese tipo, sean cuales fueren sus temas explícitos, y que eso bastaría —asumiendo lo dicho por Frondizi— para quitarles su rango de tales.

Siempre cabe alegar —claro está— que el autor no debe ser tomado, en ese escrito suyo, al pie de la letra; y que de cualquier modo podemos, aunque laxamente, entender e incluso compartir lo que quería dejar establecido. Lo cual es muy probable que sea verdad, pero muestra que, más allá del señalamiento que él hace del carácter instrumental común en las concepciones filosóficas del siglo XIX latinoamericano, no está en condiciones de pasar de esa comprobación a precisar ni a justificar la autonomía del quehacer filosófico, algo que, por cierto, estaba en su mira. Del mismo modo, aun cuando pueda entenderse también lo que ha querido significar al referirse al «lujo» del filosofar, pocas dudas pueden caber sobre las consecuencias públicas de un decir que —al margen de las comillas, puestas por él mismo— literalmente declara a la actividad filosófica un artículo suntuario[30]. Con lo cual llegamos al problema práctico arriba aludido.

29 Que la religión deba ser considerada también una instancia extrafilosófica, parece claro si se examina el conjunto de este escrito, en particular en su referencia a la filosofía colonial.

En efecto: es inevitable que la normalidad filosófica deba acontecer en el contexto de un medio intelectual también normalizado, y que éste, a su vez, se despliegue en el marco de una normalidad sociocultural. Pretender que, en tales contextos, pueda el filosofar ser bien recibido si, para huir de la instrumentalización, se refugia en el extremo opuesto, es seguir una estrategia harto peligrosa. Por más que Frondizi diga que «los problemas filosóficos son problemas vivos, de dramática humanidad» e insista en el valor de estar situado «con los pies bien asentados en la realidad cultural, social y humana», ese decir será poco convincente si la alternativa que ofrece a la pretensión de «que la filosofía esté al servicio de intereses vitales inmediatos» es solamente «que la vida constituya la realidad que estudia la filosofía», a través de «estudios rigurosamente teóricos». Hay que mostrar, si no se quiere ocupar en el mundo de la cultura una posición excéntrica, algo más: cómo esos estudios teóricos pueden —en principio— *generar efectos positivos de algún tipo en la vida misma*. De no ser así, la pureza intelectual arriesga ser castigada en instancias tan *normales* como la financiación —dentro o fuera de las universidades o del aparato estatal— de las instituciones dedicadas a la disciplina. E incluso corre el riesgo de quedar inclinada *a priori* hacia actitudes cuyo nexo con la práctica social y humana en general es muy poco feliz, lo que también se paga a otro nivel.

Así, es un síntoma de esta derivación —lejos ya de las posiciones de Romero o Frondizi— el que Honorio Delgado, por ejemplo,

30 Esta idea, por lo demás, corre el riesgo de someter la voluntad de normalización al vaivén de otras instancias. Podría así ocurrírsele a alguien que, si en el Río de la Plata en el que Alberdi actuó había cosas más urgentes para hacer antes de dedicarse a la teoría filosófica, mientras que la Argentina de los tiempos de Romero y Frondizi poseía un excedente que autorizaba el nuevo proyecto, esta bonanza ya terminó y se ha entrado, otra vez, en una época donde ese «lujo» debe suprimirse. Quizás es apoyada en representaciones de ese tipo que luego —en palabras de Roig— «surgiera una generación que sintió vergüenza de haber hecho filosofía, y que comenzó a hablar de filosofía de la liberación» (Cfr. A.A. ROIG: «De la Historia de las Ideas a la Filosofía de la Liberación», en *Latinoamérica*, 10, pp. 45-72; p. 71).

pueda querer defender a N. Hartmann «de los rumores propalados por sus detractores» señalando sin más trámite que «la actitud del maestro frente a las preocupaciones de la época» era de «completa neutralidad en materia política», por lo cual «incluso en la mayor efervescencia del movimiento nacionalsocialista (...) prosiguió con redoblado ahínco su producción original, sin participar en la lucha ideológica», al paso que «suspiraba entonces por trasladarse de Berlín a una apacible universidad provincial»[31].

El concepto puesto en juego por Romero tiene, por consiguiente, una serie de matices y prolongaciones que, más allá de su radio mínimo, lo hacen pasible de críticas exteriores, así como de dificultades inmanentes; unas y otras han de considerarse, comenzando por las primeras, que aparecen con naturalidad cuando los historiadores de las ideas vinculados de un modo u otro a la filosofía de lo americano lo toman por objeto de su historiar.

SIGLO XX E HISTORIADORES DE LAS IDEAS

La historiografía dominante sobre el pensamiento latinoamericano se ha ocupado de la filosofía del siglo XX de otro modo y con menor intensidad que de la del XIX. No cabe duda de la existencia de importantes motivos para ese diferente tratamiento; sin embargo, no se ha optado por justificarlo mediante un criterio que, en principio, estaba a disposición de todos, avalado por un tópico frecuente entre historiadores: el de la proximidad temporal con el objeto y la consiguiente falta de la necesaria perspectiva. Tal justificación, en este caso, hubiera parecido poco plausible, pues esos historiadores son los mismos intelectuales que, en tanto filósofos de la realidad americana o testigos comprometidos con su devenir, no han cesado de emitir diagnósticos —en buena parte fundados en las lecciones del pasado— acerca de su presente y de

31 Cfr. las palabras de Delgado —perteneciente a la generación de Romero— en la compilación de D. SOBREVILLA: *La filosofía alemana desde Nicolás de Cusa hasta nuestros días* (Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia, 1978), p. 295.

formular programas de acción orientados a modificarlo o a encauzarlo hacia un futuro preferible. Sugeriremos aquí dos explicaciones posibles de esa diferente actitud: 1) el estilo dominante en esa historiografía —con su descripción de textos, la adscripción de éstos a una genérica corriente doctrinaria y su más o menos rápida subsunción en el devenir social y político de las comunidades nacionales— no dispone o no ha desarrollado los instrumentos adecuados para llevar a cabo una labor equivalente con el tipo de materiales que caracteriza a gran parte de la actividad filosófica latinoamericana de nuestro siglo; 2) los historiadores aludidos, de vocación americanista, están guiados, en los hechos, por una valoración global tendencialmente negativa del filosofar practicado por quienes han conducido la normalización hacia su previsible desenlace académico, lo que no favorece la dedicación historiográfica al tema.

Lo dicho no debe malinterpretarse como si hubiera, en tales historiadores, alguna incapacidad *de principio*, tanto de prolongar sus métodos para abarcar esta nueva dirección, como de mantener la ecuanimidad mínima requerida para la investigación. Al fin y al cabo, desde posiciones no demasiado alejadas de las de ellos, algunas instancias del filosofar europeo más clásico han sido objeto de indagaciones que, tomando como punto de partida las obras y explicitando luego lo que se ve como su núcleo más significativo, han finalmente dado cuenta de éste en función de coordenadas que trascienden el texto mismo, sea en dirección a la conciencia, el inconsciente o la mentalidad colectivas, sea por el camino de la conciencia de clase o de categorías próximas a este último concepto. La felicidad o el infortunio de estos análisis específicos es, ciertamente, cuestión disputada; no obstante, su posibilidad racional y su inicial plausibilidad no parecen objetables. Ahora bien: para llevar a cabo efectivamente tales indagaciones se requiere más afinamiento de los instrumentos conceptuales que el usual; exhibir el nexo del Positivismo latinoamericano con los diversos proyectos de modernización obliga a menos, desde este punto de vista, que, por ejemplo, mostrar —intentar mostrar— el carácter protoburgués del cartesianismo; en este segundo caso, como mínimo, se requiere de un considerable conjunto de *mediaciones* —expresión que tuvo una gran fortuna— para tender un

puente entre, pongamos por caso, el *Discurso del Método* y la dialéctica de fuerzas productivas y relaciones sociales que fue propia de la época de su autor. Y, no teniendo la *Teoría del Hombre* de Francisco Romero, así como otras obras de ese carácter elaboradas en América Latina, ni el prestigio teórico ni la resonancia histórica de aquel texto o sus similares, resulta comprensible que no se haya acometido siquiera esa previa tarea de afinamiento; todavía menos si quienes hubieran podido efectuarla se encontraban guiados por otros intereses o inclinados hacia otros problemas.

El aspecto excesivamente indeterminado de lo dicho puede disiparse acudiendo a algunos textos de historiadores representativos, como lo es, en primer lugar, Leopoldo Zea. Si, ubicándonos dentro de su producción, nos dirigimos una vez más al libro *El pensamiento latinoamericano*, encontraremos que, en él, de hecho se elude —o, lo que termina por ser lo mismo, se reinterpreta muy radicalmente— el tema que nos ocupa. Ya en el comienzo, tras referirse a «la conciencia nacionalista y antiimperialista que surge en los pueblos latinoamericanos» y que caracterizaría al siglo XX, se agrega lo siguiente:

> ...expresión de esta misma conciencia (...) nacionalista y antiimperialista será el pensamiento filosófico de este mismo siglo XX (...) porque si bien el pensamiento político del siglo XX se empeñará en la búsqueda de soluciones que pongan fin a la dependencia, el subdesarrollo y el neocolonialismo, el pensamiento filosófico, a su vez, enfrentará el problema de la enajenación de la conciencia que han venido sufriendo los pueblos latinoamericanos (...) para tratar de ponerle fin[32].

Desde luego, puede intentar suavizarse la extraña impresión de desenfoque generada por este pasaje —que, tomado al pie de la letra, excluye del pensamiento filosófico latinoamericano del siglo XX a la mayor parte de lo producido por obra de él— sosteniendo que no es, propiamente, un texto historiográfico, sino una reflexión perteneciente a un filosofar sobre la historia, que remodela a ésta en función de un sentido último que cree discernir en ella, reflexión dentro

32 L. ZEA: *El pensamiento latinoamericano*, cit., pp. 9 ss.

de la que cabe incluir no sólo el momento del ser, sino también el del deber-ser. Pero un intento así dista de ser convincente; al fin y al cabo, Zea —y éste es un mérito de su «filosofía de la historia americana»— ha sido ante todo un historiador, y como tal apoyado en, y a la vez limitado por, el material empírico a su disposición; en estas condiciones, caracterizar a partir de un afán de superar la enajenación de la conciencia —afán expresivo de otro más global— a un conjunto de autores heterogéneo y que mayoritariamente no ha pensado los problemas, ni de lejos, en esos términos, tiende inevitablemente a generar confusión.

Es difícil, entonces, que por este camino pueda evitarse una visión distorsionada tanto de los autores de nuestro siglo[33] como de *la propia idea de normalización*, que Zea ve aquí sólo como parte de un «salto a lo universal»: el latinoamericano, al comenzar una producción filosófica autónoma, estaría mostrando su capacidad para pensar por sí mismo, tanto sobre su propia realidad como «sobre los grandes temas de la filosofía y el pensamiento». Esta actividad normalizada tendría entonces el sentido histórico de marcar nuestro ingreso, «para aportar nuestros propios puntos de vista», en el ámbito —que hasta hoy la cultura europea se había reservado para sí[34]— de quienes pueden hablar con propiedad «sobre temas considerados como universales»; lo cual, más allá de este sentido histórico, posee el significado antropológico de conducir a un nuevo humanismo, éste de veras plenamente universal, es decir, común a todos los hombres.

Otras obras del mismo autor muestran, a este respecto, una actitud más matizada y atenta a los hechos que *El pensamiento*

33 Para estos aspectos, cabe reiterar lo dicho arriba en nuestro primer capítulo.
34 Para todo esto, cfr. pp. 444-450. Desde luego que, por muy comprensibles razones, la dedicación al filosofar, y precisamente al más universal, puede ser vivida como la entrada en un coto hasta entonces cerrado a los latinoamericanos. Cfr., por ejemplo, el texto siguiente: «Creemos que nuestra obra encarna una aspiración que siempre hemos tenido: demostrar a otros pueblos, y demostrarnos a nosotros mismos, que nada impide, a los latinoamericanos, aprender a filosofar con el mismo rigor y exigencia con que puede hacerlo cualquier hombre de cualquier latitud» (E. MAYZ VALLENILLA: *Fenomenología del Conocimiento* —Caracas: Equinoccio, 1976—, «Prólogo a la segunda edición», p. 7).

latinoamericano. Así sucede en un texto de 1954, en el que se registra el avance del proyecto normalizador al tiempo que se hacen reparos —como es inevitable que deban hacerse desde su perspectiva— al academicismo al que conduce al filosofar:

> ...se van creando ambientes académicos —universidades, ciudades universitarias, institutos, investigadores y profesores de tiempo completo, etc.— que permiten mejores ajustes, sin la urgencia de la acción (...) para bien o para mal, porque no me parece muy acertado ese abandono de la acción, con la plenitud a que se puede llegar con el academismo. Academismo al que sólo llegaron de mala gana los más grandes filósofos; academismo que es el polo opuesto de la actitud que tomaron nuestros mayores en América[35].

En líneas generales cabe decir que, frente a esa ambivalencia del progreso, la estrategia seguida por este autor ha sido la de rescatar, no sólo a los Fundadores sino también al proyecto de normalización tal como ha sido formulado por Romero, mientras que desplaza sus críticas a sectores del pensamiento filosófico más próximos en el tiempo[36]. Por eso, explícitamente, sostendrá que

35 «Significado de la Filosofía en la cultura de América» (1954), en *Filosofía y cultura latinoamericanas*, cit. pp. 19 s. En otros trabajos, Zea luce más optimista con respecto a la integración de la normalización y el compromiso (Cfr. al respecto «La filosofía contemporánea en Latinoamérica», de 1961; también en *Filosofía y cultura latinoamericanas*, pp. 59-65).

36 En general, puede considerarse que, reservas al margen, la actitud de Zea, Ardao y aun Roig, quienes de un modo u otro fueron alentados por Romero en sus investigaciones históricas respectivas, difiere de la de autores posteriores, en especial de los que surgieron en el momento liberacionista. Cfr., por ej., Horacio CERUTTI GULDBERG: *Filosofía de la liberación latinoamericana* (México: FCE, 1983), p. 34: «La tan traída y llevada ''normalización filosófica'' fue, en realidad, la muerte del filosofar, del filosofar entendido como una práctica más inserta en la praxis global de la sociedad. La filosofía ''normalizada'' se convirtió en la práctica de una minoría privilegiada (...) de una élite de *filósofos* poseedores de la verdad y, por qué no decirlo, en la verdad de una clase, la dominante. El ejercicio pretendidamente puro de la filosofía académica se convirtió así en justificación culposa del *statu quo*».

«el rico ensayo de Francisco Romero» puede servir a fines divergentes e incluso contrapuestos, lo cual depende de cómo se haya de interpretar la noción misma de normalidad. A su juicio, estar en favor de la «profesionalización, del buen oficio en el filosofar» —como lo estaba el filósofo argentino— es compatible con la conciencia de que tal oficio «es sólo eso, instrumental de un auténtico filosofar, y no el filosofar mismo»[37], pues se debe «pensar bien, pero pensar para algo»[38].

Estas declaraciones, con su deliberado tono de obviedad, muestran un aspecto importante de la percepción que Zea tiene del sector opuesto. No obstante, bajo esa simplicidad aparente se esconde un equívoco difuso, o quizás un malentendido persistente. Pues, si bien no cabe duda alguna de la general aceptación a la que invita lo dicho en ellas, tampoco puede pasarse por alto que, si ha de haber entre los que cultivan la disciplina en América Latina algún tipo de confrontación —como la hay— será porque, muy probablemente, lo que Zea llama un filosofar auténtico no es apreciado por sus adversarios como poseyendo un real interés filosófico y, a su vez, porque aquello que Zea ve como mera ejercitación en el oficio es entendido por estos otros como el único quehacer que verdaderamente justifica la dedicación a la Filosofía.

Así, aun cuando Zea ponga especial cuidado en no condenar los productos más o menos acabados de quienes practican un filosofar que le es ajeno —hacerlo implicaría, a la larga, negar el «salto a lo universal»—, su prevención ante las formas —a su entender— dominantes en ese filosofar lo ha conducido de hecho a algo muy próximo a tal negación. No es extraño, entonces, que en pleno auge de las concepciones que insisten en el vínculo entre la Filosofía y las ciencias —o de las que le parecen caracterizarse por esa insistencia— haya expresado ante ellas su alarma y su rechazo:

37 Cfr. L. ZEA: «Romero y la normalidad filosófica latinoamericana», en VVAA: *Francisco Romero. Maestro de la filosofía latinoamericana* (Caracas: Sociedad Interamericana de Filosofía, 1983), pp. 171-181; cfr. esp. pp. 173-176.

38 L. ZEA: *La filosofía americana como filosofía sin más* (México: Siglo XXI, 1969), p. 70.

> En nombre de (...) un supuesto método llamado pomposamente científico, y de otros «tabús» más, ciertas expresiones de la filosofía latinoamericana en nuestros días, aterrorizan cualquier forma filosófica que no se conforme con el modesto papel de sierva de la ciencia sin más[39].

De ahí su referencia, pocas páginas después, al «terrorismo estructuralista»[40] y, sobre todo, su constante desencuentro con lo que ha venido a llamarse en forma genérica *Filosofía Analítica*, la cual se implantó con buena fortuna en las instituciones académicas mexicanas, por obra incluso de autores que, como Luis Villoro, a mediados de siglo se encontraban muy próximos al propio Zea. Más allá de lo anecdótico, importa tener en cuenta algunos de los reparos que formula a esta corriente, pues ellos ilustran ciertos aspectos de su propia comprensión del filosofar y de su historia.

Ante todo —previsiblemente— lo que reprocha a ésta es su incapacidad para trascender el plano de la pura teoría e insertarse en la realidad circundante, entendida en clave sociopolítica. Dicha incapacidad va en contra de lo que nos enseña la historia de la disciplina, pues, «¿Acaso los grandes sistemas filosóficos de la cultura occidental no han culminado siempre en la propuesta de un determinado orden social, de un determinado orden político?». Y si se nos ocurre contestar *no* (esto es, *no siempre*), y nos disponemos a contraejemplificar con Descartes —cuyo nexo con tales propuestas no parece nada claro—, obtendremos como réplica que éste, «diciéndonos que todos lo hombres son iguales por la razón», ha estado nada menos que «preparando así la Declaración de los Derechos del Hombre que surge de la Revolución Francesa»[41]; y esta nueva versión —con otro signo valorativo— de *la faute est à Voltaire, la faute est à Rousseau* se prolonga y radicaliza aún más:

39 L. ZEA: «La filosofía actual en América Latina», en la obra colectiva del mismo nombre (México: Grijalbo, 1976), donde se recogen ponencias presentadas en el coloquio celebrado en Morelia en 1975. La contribución de Zea se encuentra en pp. 203-211, y el texto citado en p. 204.
40 Art. cit., p. 206.
41 L. ZEA: *La filosofía americana como filosofía sin más*, cit., p. 41.

> De la capacidad de Leibniz para ordenar el mundo individualista, de mónadas, que había hecho patente Descartes en su filosofía, dependerá la justificación del nuevo orden liberal-burgués. Como de la capacidad de un Ayer para asimilar, ordenar y recrear la filosofía considerada como ciencia dependerá a su vez, aunque sea en parte, la posibilidad y continuación de ese mismo orden burgués dominando a la naturaleza con una técnica cada vez más perfecta[42].

En pocos pasajes como el anterior —representativos, no obstante, y no sólo de este autor— se advierte tan claramente la necesidad del mayor afinamiento al que arriba se aludía. Aquí, en efecto, no sólo se atribuye a la actividad filosófica una virtud práctica asombrosa —como al condicionar a las habilidades de Leibniz las posibilidades del capitalismo en ascenso para encontrar justificación— sino que, mediante el uso impreciso de verbos como *culminar* o *depender*, se produce una amalgama de situaciones bien diversas, que sería razonable deslindar. Así, es plausible, por lo menos hasta cierto punto, considerar que todo el esfuerzo de Platón —a quien Zea pone como ejemplo— está orientado hacia la construcción de un modelo (realizable o no) de comunidad ideal, y que, en ese sentido, en tal modelo *culmina* la obra platónica (la cual no por eso deja —como inadvertidamente implicaba Frondizi— de ser una obra paradigmáticamente filosófica). Obsérvese, no obstante, que ya es dudosa la misma operación en el caso de Aristóteles, a quien Zea también invoca; ¿culmina su obra en la *Política* o, por el contrario, en lugares como el Libro XII de la *Metafísica*? ¿Hay manera de responder a tal pregunta o incluso —dado el carácter del *corpus* aristotélico— de asignarle un sentido claro? ¿Forman las tesis sociopolíticas de este filósofo una *propuesta* o hay que tomarlas como una caracterización —a la vez descriptiva y serenamente legitimadora— de las realidades tal como se dan? Y lo que ahí es dudoso se vuelve incontrolable a propósito de Descartes, donde la culminación ya no se encuentra en su texto, ni en el entorno de problemas que el autor intentaba pensar,

42 *La filosofía americana como filosofía sin más*, p. 76.

sino siglo y medio más tarde, por la gracia de una *analogía* entre la igualdad racional entre los hombres y la igualdad jurídica que después de él se implantó[43].

La referencia a A.J. Ayer conduce a otros aspectos de interés. Zea supone, por un lado, la adscripción de las corrientes analíticas —quizás sólo del neopositivismo o del conjunto formado por la Lógica contemporánea y la filosofía que hace uso de ella— al orden capitalista y a su dominio de la naturaleza (agigantando enormemente su rol). Pero, a su vez, esa imputación ideológica

> no quiere decir (...) que pueblos como los latinoamericanos (...) deban hacer a un lado el conocimiento de la filosofía como ciencia rigurosa que haga posible la técnica, la filosofía como lógica que ofrece las reglas de ese rigor[44].

Desembocamos así en el conocido punto de vista que quiere para América Latina una integración en pie de igualdad a la modernidad y sus beneficios, lejos a la vez de la aceptación dependiente y del rechazo telúrico. Nótese, sin embargo, que se ha producido un cierto desplazamiento: no se trata ante todo de que los adversarios filosofen para nada, sino que Zea piensa que no han visto lo que implica —para bien y para mal— ese filosofar. Por eso él cree que, de hecho, los filósofos latinoamericanos de cuño cientificista o formalizante están reiterando la ilusión de los positivistas del siglo XIX y sus precursores; la de decirse a sí mismos «Asimi-

43 Nada de esto impide, claro está, que la insistencia en una igualdad en cierto plano termine por generar —válidamente o no— la creencia en la igualdad en otros. Así, muchos han considerado —con simpatía o con desagrado— que la idea cristiana de la igualdad de los hombres ante Dios terminó por engendrar las formas modernas de igualitarismo. Pero ciertamente lo uno no se infería de lo otro: tal idea puede también propiciar otras actitudes, como la de quien se desinteresa de las desigualdades del mundo porque sabe que luego ellas serán reparadas. Y tampoco se infiere de ahí que en ese igualitarismo moderno *culmine*, en ningún sentido del término, aquella idea. Por otra parte, mal podría proponérsele al reformador religioso o al pensador filosófico que actuara teniendo en cuenta tales posibles y remotas «culminaciones», para él normalmente in/concebibles.

44 *La filosofía americana como filosofía sin más*, p. 61.

lemos la nueva lógica que ello nos permitirá alcanzar el desarrollo científico y técnico de Estados Unidos, el mundo occidental y la URSS», con lo cual vuelve «a repetirse en Latinoamérica lo que ya debería ser una experiencia asimilada y, por ello, no repetible»[45]. Por lo mismo Zea presenta, aquí y allá, otros modelos de actividad filosófica —como el de Ortega y Gasset y su atender a la circunstancia, o el de Sartre y su *compromiso*— que a su juicio se requerirían para evitar esa fatal repetición.

Ahora bien: escapa enteramente a nuestro propósito determinar si, de un modo u otro, los filósofos aludidos son pasibles de este reproche. Digamos sólo que, si la obra de Comte o de Spencer podía llevar quizás a la ilusión de que *bastaba* con asimilarla para entrar en la ruta del progreso (lo que ya es sobradamente ingenuo), es difícil imaginarse a los asépticos materiales de Ayer o Carnap engendrando en alguien una ilusión paralela. No se ve cómo, de laboriosas e intrincadas indagaciones sobre la posible reducción de los conceptos físicos a conjuntos de datos sensoriales o de la disputa en torno a la construcción de una lógica inductiva con rasgos probabilísticos, pueda salir tan trasnochada inocencia a propósito de la marcha del mundo. Pero si prescindimos de esta extraña eventualidad, todavía queda algo por decir —y de mucha más importancia— a propósito de la adscripción ideológica de las corrientes filosóficas aludidas.

En efecto: vincular las tendencias cientificistas y formalizantes con el orden burgués es algo que, más allá de su mera postulación, requiere ser *fundado* de algún modo. Y al emprender la tarea ha de aclararse *qué* es lo que se quiere mostrar. Una posibilidad es intentar probar que *las tesis mismas* de ese filosofar, o su *estilo argumentativo*, tienen un vínculo con dicho orden, o incluso lo expresan o reflejan, lo cual obliga a encontrar en el propio texto bases para el nexo que se busca establecer. Otra —bastante menos riesgosa— es pretender que *un medio filosófico dado favorece de hecho* la conexión, cosa que obliga a corroboraciones que deben ser efectuadas a través de procedimientos de un tipo muy diferente al caso anterior. Una tercera buscaría mostrar —como sentenció Adorno a

45 *La filosofía americana como filosofía sin más*, p. 65.

propósito del Círculo Vienés[46]— que la adopción de tendencias como ésas, por parte de intelectuales de países periféricos o subordinados, tiene el carácter de una *compensación simbólica* ante la imposibilidad de acceder plenamente a ese orden. Y nada de lo anterior equivale a otra pretensión: la de exhibir a dichas tendencias como habiendo sido asumidas, por lo menos tácitamente, por el *bloque de poder* capitalista[47]. La insuficiencia fundamental que se advierte, a este respecto, en textos como los de Zea, radica en mantenerse en el plano de la correlación postulada y en no decidirse por alguno de estos caminos (que, por lo demás, no son los únicos), recorriéndolo efectivamente; la explicación de ella puede estar en la persistencia de criterios demasiado simples de adscripción sociocultural, que si fueron operativos al historiar el siglo XIX latinoamericano, ya no lo son ante este nuevo objeto.

Lo mismo se hace visible también si comparamos lo sostenido por Zea sobre los Fundadores con lo que ha dicho A.A. Roig al respecto, cotejo que se ve favorecido por la relativa proximidad que suele haber en los criterios y valoraciones de ambos, como lo muestra el siguiente texto:

> Con filósofos como Alejandro Korn (...) cobra volumen justamente un proceso al que Francisco Romero ha llamado de «normalización» (...) La filosofía adquiere a la par de otros estudios (...) una presencia y sistematización que no había tenido antes (...) que implica una presencia normal de la tarea filosófica de alto nivel (...) La importancia de este hecho se ha dado sin embargo acompañada de la aparición de un «academicismo» del que estaba exenta la filosofía expresada como «pensamiento»[48].

46 «No puede deberse a accidente el hecho de que las técnicas matemáticas de la música hayan nacido en Viena, lo mismo que el positivismo lógico. La tendencia al juego numérico es típica de la intelectualidad vienesa (...) Esa tendencia tiene motivos sociales. Mientras las fuerzas intelectuales creadoras de Austria se desarrollaron en el nivel de la alta técnica capitalista, las fuerzas materiales quedaron rezagadas. Precisamente por esto el cálculo ordenador se convierte en una quimera del intelectual vienés». Cfr. T.W. ADORNO: *Filosofía de la nueva música* (Buenos Aires: Sur, 1966) p. 54 n. Este pasaje fue escrito alrededor de 1940 y, entre muchas otras, suscita la duda de si, tras esa fecha, la continuación de esa línea en Estados Unidos debe ser tomada como un cambio en su sentido, pasando de compensación simbólica a, quizás, mecanismo del poder.

47 Cfr. A. SALAZAR BONDY: *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (México: Siglo XXI, 1968), p. 132.

Este academicismo es, para Roig, una *ideología*, en la medida en que enmascara los nexos entre el filosofar y la praxis; por eso, en la actual coyuntura histórica —se está hablando en 1975—,

> lo que nos interesa es ahora determinar (...) en qué sentido la pretendida autonomía del saber teórico no era sino una forma más de servidumbre, más negativa aún que las anteriores, en cuanto enmascarada en el mito de la conciencia pura[49];

y esa determinación se establece, mediante una breve narrativa, en un viaje donde, desde el Novecientos hasta el presente, se cumple ese destino servil:

> ...los «fundadores» partieron de un cierto *a priori histórico* desde el cual dieron sus respuestas filosóficas a su propia facticidad (...) Este hecho permite considerar a la «normalización» del quehacer filosófico en América Latina, que comenzó precisamente con ellos, desde el punto de vista ideológico. El discurso típicamente conservador con que fue iniciada aquella tarea llevó justamente al filósofo brasileño Luis Washington Vita a denunciar como reaccionaria la filosofía de inspiración bergsoniana con la que se expresaba. La ideología de la «normalización», heredada en nuestros días por ontólogos, fenomenólogos, positivistas lógicos y estructuralistas, constituyó sin duda una forma muy especial de entender la exigencia de rigor filosófico[50].

48 A.A. ROIG: «Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico», en L. ZEA (comp.): *América Latina en sus ideas* (México: Siglo XXI, 1986), pp. 46-71. La cita en p. 50.

49 A.A. ROIG: «De la Historia de las Ideas a la Filosofía de la Liberación», art. cit., p. 70.

50 A.A. ROIG: «Función actual de la filosofía en América Latina», en VVAA: *La filosofía actual en América Latina*, ed. cit., pp. 135-152. El pasaje en pp. 138 ss.

Notemos que Roig atribuye una *ideología típicamente conservadora* al discurso con el que fue iniciado el proyecto normalizador, esto es, *al propio discurso de los Fundadores*, el cual, por si fuera poco, se apoyó en *una filosofía reaccionaria,* como cabría llamar a la de Bergson. No es cosa nuestra aquí decidir si estos enunciados son verdaderos, sino llevar a cabo dos comprobaciones. *La primera*, que Zea, con la misma seguridad que Roig, hace las afirmaciones contrarias:

> Nuevas filosofías serán opuestas a la ideología positivista. Otros filósofos sustituirán a Comte, Taine, Mill, Spencer y Darwin. Schopenhauer, Nietzsche, James, Boutroux, Bergson y otros formarán la lectura de la nueva generación latinoamericana y darán armas filosóficas a sus anhelos para librarse de una ideología que constreñía sus aspiraciones de progreso. A una ideología apoyada en una filosofía de lo permanente se opondrá una ideología apoyada en una filosofía del cambio perpetuo. (...) El orden estático se transformaba en libertad creadora. Una nueva idea del progreso sustituía a la sostenida por el positivismo (...) La idea de un progreso que tenía sus fuentes en la vida humana, en el hombre creador de toda cultura[51].

La segunda, que afirmaciones tan centrales deberían ser decididas por obra de análisis textuales o contextuales, más allá de las observaciones ocasionales o de los parentescos presumidos. Y esto es lo que no acontece. Ciertamente, en lo que a las influencias europeas respecta, Zea tiene en su favor la lectura que de esos autores hicieron, entre otros, los miembros del Ateneo de la Juventud a los que ha estudiado y, hasta cierto punto, la corroboración parcial que puede ofrecerse desde otras latitudes latinoamericanas[52]. Pero no por ello se ha ocupado de ver, con el detalle requerido, qué criterios interpretativos se daban en quienes podían

51 L. ZEA: *El pensamiento latinoamericano*, ed. cit., pp. 411 ss. Cfr. igualmente L. ZEA: *La filosofía americana como filosofía sin más*, p. 27.

52 Cfr. A. SALAZAR BONDY: *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, ed. cit., p. 22: «Los fundadores, cuya obra llena las primeras décadas del siglo actual, no sólo coinciden en el rechazo al positivismo: comparten, asimismo, el tipo de orientación que quieren imprimir al pensamiento filosófico y los mentores occidentales que eligen para esta empresa (...) De allí

transformar, no ya a Bergson, sino al propio Schopenhauer, en inspirador de los pensadores de la «libertad creadora», *e incluso qué se entendía en verdad por ésta*; y así queda en suspenso la posibilidad de que tal libertad sea una ficción inoperante de pensadores limitados por el eticismo y el esteticismo, como cree Roig, quien tampoco, en este caso, desciende al análisis concreto, si es posible autor por autor, de aquellos a quienes censura[53].

En estas condiciones, no puede menos que apreciarse positivamente la manera en que Abelardo Villegas, en su breve panorama del pensamiento filosófico latinoamericano de este siglo[54], ha presentado la ruptura del Novecientos, dando de ella una versión que permite explicar las heterogéneas derivaciones que habían de venir. A su juicio, dentro de los caracteres novedosos del filosofar latinoamericano del siglo XX, «el de mayor relieve es, sin duda» que en éste, a diferencia del siglo anterior, se abre «una ilimitada libertad a la especulación filosófica»[55]. Pues

> los fundadores comprendieron bien que, por su esencia, la filosofía no puede ser impuesta como un dogma religioso o laico, y entre las muchas libertades que postularon no fue una de las menos importantes la libertad de información y de adopción de ideas de las más dispares corrientes filosóficas. Por eso no se puede decir que los fundadores hayan constituido una escuela propiamente dicha[56].

su admiración por autores como Boutroux, Croce, James y, sobre todo, Bergson. Este último se convierte en el oráculo de los intelectuales de la época, como antes lo había sido Spencer (...) y conviene señalar, como un hecho significativo, que no sólo es acogido y exaltado por los sectores conservadores sino también por los liberales e incluso por los marxistas». Sobre Mariátegui —cuyo vínculo con Bergson y sobre todo con Sorel tanto ha dado que hablar— cfr., del mismo autor, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (Lima: Moncloa, 1967), vol. II, p. 239.

53 Cfr., para estos aspectos, las alusiones contenidas en «Función actual de la filosofía en América Latina» y en «De la Historia de las Ideas a la Filosofía de la Liberación», cits.

54 A. VILLEGAS: *Panorama de la filosofía iberoamericana actual* (Buenos Aires: Eudeba, 1963).

55 A. VILLEGAS, *op. cit.*, p. 35.

56 A. VILLEGAS, *op. cit.*, p. 36.

La «superación del positivismo» consistió, en lo fundamental, en un cambio en la manera de ejercer la actividad filosófica, ligada antes más que nada a tomas de posición intransigentes, y «esta operación permitió que los filósofos posteriores», lejos de, por ejemplo, confinarse en el bergsonismo, «se dispersaran por todos los rumbos»[57]; de ese impulso surgieron, por lo menos en la actitud de principio, *todas* las corrientes posteriores. Pero no sólo las que condujeron a la normalización y a la filosofía académica; también los historicismos y la nueva atención a lo propio hallan en los Fundadores sus ancestros. En efecto: éstos, al emanciparse del Positivismo, se emanciparon a la vez de la imagen de América Latina construida por él, permitiendo que nuestra realidad pudiera ser vista con otra mirada y transformada en objeto de un nuevo filosofar. Por lo cual, en la obra de ellos, tanto tirios como troyanos encontrarán un vínculo común.

Estas equilibradas consideraciones, que pudieran servir de marco a múltiples estudios, se ven, no obstante, opacadas por un tratamiento muy desigual. Si se examina con algo de cuidado el panorama trazado por Villegas —cuyo prólogo está firmado en 1962— se advierte que el capítulo denominado «La filosofía académica» ocupa únicamente *ocho* de las más de cien páginas del volumen y que en ellas *sólo* Francisco Romero es estudiado en forma independiente. Y si, ateniéndonos a la lista de Fundadores que brinda —los canónicos Rodó y Vaz Ferreira, Vasconcelos y Caso, Korn, Deustua y Molina[58]—, nos ocupamos de ver de qué modo éstos son considerados, hallaremos que es muy poco lo que se nos dice de su actividad teorética. Rodó —sin entrar aquí en la disputa acerca de su carácter de filósofo[59]— comparece al registro

57 A. VILLEGAS, *op. cit.*, p. 74.

58 Cfr. *op. cit.*, p. 35.

59 Aquí se ha optado, en forma tácita, por no considerarlo como tal. No obstante, téngase presente que fundamentar esta exclusión obligaría a internarse, una vez más, en la delimitación del campo de la disciplina. Y que esa fundamentación no puede llevarse a cabo a la manera de E. Rodríguez Monegal, en su ya citada edición de *Obras Completas* de Rodó. En efecto, algunas de las razones de dicho crítico, de adoptarse, acabarían por expulsar de la Filosofía mucho de lo que habitualmente se incluye en ella. Véase, por ejemplo, el pasaje siguiente: «Rodó no podía pensar con rígida

como avanzado de un humanismo cuyo único contenido preciso es el antiimperialismo; tras él, la compleja trayectoria de Vasconcelos es organizada en forma similar; Vaz Ferreira es expuesto —lo que en sí es razonable— como adalid de un «pensamiento vivo», pero —lo que decididamente no lo es— sin que su carácter de autor de la *Lógica Viva* entre siquiera en la exposición; del resto, es sólo a propósito de Antonio Caso y quizás de Alejandro Korn que podemos adquirir una idea de sus tesis filosóficas siguiendo el panorama de Villegas.

No se trata en absoluto —prescindiendo de las discrepancias de contenido que siempre cabe que surjan— de recusar lo dicho por el autor acerca de sus historiados, a los que sin duda ha esclarecido convincentemente desde un cierto ángulo; sí, en cambio, vale señalar que, en este panorama, se ha prescindido en demasía de todo lo que en ellos no anuncie de algún modo la filosofía de lo americano o sea aprovechable por ésta. Más aún: a partir de lo narrado en él sobre los Fundadores, no surge con claridad qué nexos mantuvieron ellos con la misma tradición filosófica a cuyo cultivo y prolongación —según el propio Villegas— terminaron por llevar a gran parte de sus discípulos; incluso la visión que se ofrece de Korn —en sí misma interesante y sugestiva, pero por entero dirigida hacia la «posición argentina» de éste, con su característico afán de «fundar una moral nacional»[60]— suscita la importante duda de cómo se la puede conectar con el nítido universalismo de su continuador, Francisco Romero.

continuidad filosófica; su pensamiento desconfiaba íntimamente de la sistematización que canaliza el fluir natural de la vida (...); de ahí que su reflexión tendiera al fragmentarismo del ensayo y eludiera la totalidad del tratado» (*Op. cit.*, p. 109). Es cosa de preguntarse si Vaz Ferreira no quedaría en parecida situación. Debe tenerse igualmente presente que Ardao, quien es un admirador de Rodó y lo incluye en su libro *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX* (México: FCE, 1956), tiende a negarle a su producción carácter filosófico, por lo menos desde lo que llama «el punto de vista estricto de la filosofía» (*Op. cit.*, p. 119); así, al señalar que es «desde el campo de las letras» que Rodó «expresa los cánones filosóficos de la nueva época» (*Op. cit.*, p. 17); o cuando, al afirmar que en él hay «un pensamiento filosófico, una conciencia filosófica, una filosofía, que sirve de fondo a toda su creación», califica a ésta —a la manera del propio escritor novecentista— como «literatura de ideas» (*Op cit.*, p. 25).

60 A. VILLEGAS, *op. cit.*, p. 75.

Es probable que, una vez más, tales insuficiencias historiográficas deban atribuirse a la ya aludida valoración tendencialmente negativa que se hace de esa «filosofía académica». Ciertamente, para Villegas es gracias a ella que «un imperativo de rigor preside ahora toda nuestra vida filosófica», dejando atrás la «etapa verbalista e improvisada, cuando en vez de impartirse cátedra se pronunciaba un discurso»[61]; no obstante, la manera que el autor tiene de dar cuenta de «las dos grandes tendencias de nuestra filosofía» es, a este respecto, muy significativa:

> ...por un lado se piensa que ésta debe ser una filosofía como cualquier otra de las filosofías occidentales, que debe tratar sus clásicos temas sin otra preocupación que profundizar en los mismos, que la de estar «al día» en lo que se piensa y se escribe en los grandes centros de la filosofía occidental. Traducciones, comentarios de obras príncipes, frecuentes viajes a Europa, son los motores de esta actitud filosófica. Por otro lado, se considera que, sin menoscabo de una información sobre la filosofía occidental, la nuestra tiene un tema propio, propio pero no exclusivo, que es el de filosofar sobre la realidad americana (...) El acontecer cada vez más dramático de nuestra historia contemporánea es el motor de esta segunda actitud filosófica. El que esto escribe no oculta su simpatía por esta última tendencia[62].

En verdad, resulta muy difícil para cualquiera no compartir las mismas simpatías, si es cierto que, ante ese creciente dramatismo, un sector está motivado por él, al paso que el otro se mueve por los viajes a Europa. Aun si prescindimos del evidente exceso polémico del pasaje, la descripción global que en él se hace del sector universalista muestra claros rasgos de incomprensión. Asistimos una vez más a la tácita asimilación —en sí tan dudosa— de la profundización en los grandes temas con el esfuerzo por estar al

61 A. VILLEGAS, *op,. cit.*, p. 94

62 A. VILLEGAS, *op,. cit.*, p. 8.

día, y por ello poco se hace[63] por entender las razones o los prejuicios que hicieron que la academia se orientara ante todo a las traducciones y los comentarios.

Tiene parecido con ese opacamiento, —valorativamente condicionado, de lo que pudo ser un camino más feliz para el historiar, el caso de Augusto Salazar Bondy, a quien aquí conviene mencionar desde este mismo punto de vista, prescindiendo de las múltiples ramificaciones a las que, en otros contextos, sus tesis han dado lugar. Su trayectoria, en efecto, incluye muy importantes trabajos historiográficos sobre la actividad filosófica peruana[64], en los cuales el autor se ha volcado cuidadosamente sobre su objeto. No obstante, al finalizar el más extenso de ellos se hace presente ya una perspectiva que poco después iba a adquirir gran circulación y que es de temer sólo conduzca a inhibir el interés por el pasado que cabe suponer necesario en todo historiador. Por una parte, Salazar piensa que, en las décadas inmediatamente precedentes al momento en que escribe —mediando los años 60—, «se ha ganado en el Perú lo que tan justamente ha llamado Francisco Romero la normalidad filosófica»[65]; esto ha sucedido ante todo gracias a la Fenomenología, que «da un estilo distinto al filosofar peruano, un estilo que, llevándolo más allá de las afinidades teóricas pasajeras, lo ha puesto en el camino de la investigación rigurosa. La fenomenología ha sido una escuela de método y

63 Más adelante (en p. 97) aparece una alusión más comprensiva, junto con el optimismo de pensar, a propósito del estilo de las promociones académicas más jóvenes, que «posiblemente esa actitud preludia una nueva etapa para nuestra filosofía, que ya comienza a abandonar la actitud puramente receptiva». En este trabajo no incluimos la polémica de Villegas en 1975 —en el repetidamente nombrado Coloquio de Morelia— contra la Filosofía Analítica, que muestra la persistencia del conflicto (Cfr. A. VILLEGAS: «Proyecto para una filosofía política de América Latina», en el volumen arriba citado, pp. 183-192).

64 En especial sus libros *La filosofía en el Perú. Panorama histórico* (Lima: Universo, 1967; 1ª ed. 1954) e *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico* (Lima: Moncloa, 1965; 2ª ed. 1967).

65 A. SALAZAR BONDY: *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, p. 454 (se cita por la 2ª ed.).

disciplina de pensamiento»[66]. Por la otra, y no obstante ese ingreso en «las severas exigencias de la teoría filosófica» he aquí que, además de suceder que «la filosofía, normalizada como está, es aún sólo una isla en el conjunto de la cultura nacional»[67], ella lleva en sí una falla fundamental que amenaza su ser y su valer:

> ...la meditación ha tenido esencialmente un carácter imitativo; su evolución puede ser reducida todavía a sucesivas influencias extranjeras (...) Con ello ha perdido en gran parte su sentido de reflexión auténtica, quedándose sólo en repetición y divulgación de ideas y doctrinas. No puede extrañar, por eso, la facilidad con que se ha llegado a la exaltación de los sistemas importados y la rapidez con que éstos han sido abandonados, terminando por perderse en el olvido, sin dejar trazado en muchos casos un camino por el cual la meditación pudiera seguir adelante[68].

La gravedad de estas afirmaciones, e incluso su posible verdad, no son el aludido factor inhibidor; lo es, en cambio, la tesis —que aparece de inmediato, a título de explicación de lo precedente— según la que, siendo la filosofía «la culminación de la existencia colectiva en la reflexión», y dado el carácter históricamente deficitario de nuestras colectividades, hay que concluir que «una existencia alienada no puede superar la mistificación de la filosofía; una comunidad dividida y precaria, no puede generar una reflexión genuina y productiva»[69]. Tal tesis —que el autor amplió inmediatamente a todo el ámbito latinoamericano[70]— cuestiona «el sentido imitativo

66 A. SALAZAR BONDY: *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, p. 373, lo mismo que la cita inmediatamente siguiente en el cuerpo del texto.
67 A. SALAZAR BONDY: *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, p. 457.
68 A. SALAZAR BONDY: *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, p. 456.
69 A. SALAZAR BONDY: *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, p. 459.
70 Cfr. A. SALAZAR BONDY: *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (cit.), así como la ponencia «Sentido y problema del Pensamiento Filosófico Hispanoamericano», en el volumen colectivo del mismo nombre (Lawrence: University of Kansas, 1969), pp. 5-27.

de la reflexión», interpretándolo como «una suerte de "entreguismo filosófico", correlato, en el orden del espíritu, del entreguismo político»[71], pues «es esa sociedad mal formada y esa cultura defectiva» lo «que la filosofía expresa y a la vez sufre»[72]. Puestas así las cosas, no puede extrañar la patente desvalorización del conjunto de la actividad filosófica que se ha ejercido en América Latina: en ella «no hay hasta hoy un pensamiento riguroso, auténtico y capaz de nutrirse de nuestra propia savia doctrinaria», por lo cual «ese producto endeble y remedado que elaboran nuestros filósofos»[73] no es más que el resultado de «una transferencia superficial y episódica de ideas y principios, de contenidos teóricos motivados por proyectos existenciales de otros hombres»[74]. En suma:

> ...nuestro pensamiento filosófico, mimético y receptivo, débil y divorciado de la realidad, no es un producto genuino y vigoroso, sino una forma defectiva del pensar universal, que no ha aportado nada a la comprensión del hombre en general ni de la propia realidad histórico-cultural[75].

Desde luego, es lógicamente posible que, adhiriendo a tales tesis, alguien mantenga interés por ese pasado y se disponga a historiarlo; y es psicológicamente probable que algunos se sientan motivados a actuar como historiadores para, en plan polémico, *denunciarlo*[76].

71 A. SALAZAR BONDY: *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, ed. cit., pp. 39 y 40, resp.
72 A. SALAZAR BONDY: *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, ed. cit., p. 122.
73 A. SALAZAR BONDY: *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, ed. cit., p.108
74 A. SALAZAR BONDY: *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, ed. cit., p. 114.
75 A. SALAZAR BONDY: «Filosofía y alienación ideológica», en el volumen colectivo *Perú: hoy* (México: Siglo XXI, 1971), pp. 305-337. Cfr. p. 325.
76 Nótese que, si esto último se hace aceptando el punto de vista de Salazar Bondy, no bastará, sin embargo, con la «crítica ideológica» a la manera usual. Así, el primer libro de la *Política* de Aristóteles puede ser y ha sido objeto de críticas tales, pero de allí no ha surgido que se trate de «un producto endeble y remedado», y sus comentaristas, por más críticos que hayan sido, no han tenido entonces que luchar contra ese peso en contrario.

No obstante, parece claro —a más de un cuarto de siglo de su postulación— que ellas no condujeron a ningún avance en el terreno historiográfico; en cuanto a su autor marcan, por lo que sabemos, el final de su dedicación a la historiografía de las ideas[77]. Se asiste así a una inversión de los efectos del conocido punto de vista[78] según el cual la visión filosófica del mundo y de la vida es hilo conductor privilegiado, por ser la Filosofía, a su vez, expresión suprema de autoconciencia cultural. Salazar insiste en considerar la disciplina como «foco de la conciencia total del hombre», por ser ella «en una cultura plena, la cima de la conciencia»[79]; pero, al no encontrar en su vida real el cumplimiento de tan elevadas expectativas, atribuye, sin más análisis, las fallas del filosofar a las fallas globales —y a las más evidentes— con las que cargan desde siempre nuestras sociedades. Con lo cual bien pronto la explicación se convierte en condena.

77 Por lo demás, si bien esta vertiente del pensamiento filosófico de Salazar Bondy ha tenido audiencia casi en forma exclusiva en los sectores anterior o simultáneamente interesados en el americanismo filosófico, téngase en cuenta que nuestro autor no manifiesta especial aprecio por el programa filosófico que caracteriza a dicha tendencia; cfr., por ej., el texto siguiente: «Con estas consideraciones no me estoy poniendo en uno de los dos lados que se enfrentan en la ya antigua polémica en torno a la filosofía americana, por lo menos en los términos en que ella se ha planteado hasta ahora. No creo que la filosofía deba ser un análisis de la circunstancia histórico-social que la convierta en mera sociología o en historia de las ideas» (*Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, ed. cit., pp. 460 ss.). Muy por el contrario, en sus textos de fines de la década del 60, por lo menos, la aludida desvalorización va unida a la proximidad —más aún, a la práctica— de la Filosofía Analítica; de ahí que pueda decir: «hay que hacer filosofía sin más. Y hay que hacerla, por cierto, con rigor y seriedad, de acuerdo a las técnicas más depuradas y seguras, como lo pide hoy en especial el movimiento representado por la revista *Crítica*» (*¿Existe una filosofía de nuestra América?*, ed. cit., p. 107). Es digno de indagarse si es posible mantener esa proximidad y, a la vez, adscribirse de hecho a una concepción que, en definitiva, también resulta subsidiaria de la idea expresiva del filosofar como la época puesta en pensamiento.

78 Para esto vuelvo a remitir al capítulo primero.

79 Cfr. A. SALAZAR BONDY: *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, pp. 124 y 120, resp.

Es digno de notar que también en la producción intelectual de Arturo Ardao se encuentra el eco de este desencuentro que hemos relevado en Zea, Roig, Villegas y Salazar Bondy, aunque en éste se presente de otro modo, dada la distancia que ha mantenido frente a las estrategias globalizadoras mayoritarias, así como a su imagen más clásica del ejercicio del filosofar[80]. Dicho eco es audible en sus reflexiones —hechas en 1975 en el Coloquio de Morelia[81]— sobre la dependencia en que ha transcurrido el filosofar en América Latina, dependencia, a su juicio, *agravada* por la profesionalización. En efecto: si bien es cierto que, «a lo largo de su historia, Latinoamérica ha sido más consumidora que productora de filosofía», menos comprometedora es esa dependencia cultural cuando se encuentra «la inteligencia latinoamericana en su infancia o en su mocedad» que «la reválida de su enajenación cuando ella ha llegado, o se ha acercado, a su madurez». Por lo cual, aun cuando «la filosofía latinoamericana ha alcanzado en el presente, en particular en ciertos países, muy significativas expresiones de densidad y nivel», no puede menos que señalarse el lado negativo de esta situación:

> ...suele darse en esas mismas expresiones, con excesiva frecuencia, un tipo de filosofar en el que el grado de autonomía logrado, merece llamarse de autonomía sólo técnica, en el marco de la labor profesional. Desde otro punto de vista, sigue siendo dependiente, por tributación a un colonialismo mental no separable del condicionamiento socio-histórico impuesto por otras formas de colonialismo. Se está, más que ante una posición teórica, ante una actitud de espíritu, susceptible de afectar a orientaciones las más diversas en la esfera especulativa (...) Paradójicamente, la señalada autonomía técnica, en lugar de favorecer, por sí misma, la emancipación,

80 Cfr., para varios ejemplos de esa imagen del quehacer filosófico, A. ARDAO: *Filosofía de lengua española* (cit.), esp. pp. 73-78: «Filosofía americana y filosofía de lo americano».

81 A. ARDAO: «Función actual de la filosofía en Latinoamérica», en *La filosofía actual en América Latina*, ed. cit., pp. 9-20; lo entrecomillado en el cuerpo del texto se encuentra en pp. 17-19.

la estorba, cuando se trata del extendido tipo de filosofar del que acabamos de hablar. Peor aún: contribuye a consolidar la dependencia (...) este tipo de filosofar, en función de coordenadas históricas ultramarinas, supuestas representativas de la universalidad, opera, advertida o inadvertidamente, como cúpula intelectual de una dependencia nacional o regional hacia fuera, que es al mismo tiempo dominación social o cultural hacia dentro. Para nuestra comunidad histórica, lo que en cierto momento se llamó su «normalidad filosófica», como ejercicio de una función técnicamente emancipada, se transforma o deforma en disfunción.

Aquí también debe precisarse dónde se da el aludido desencuentro. No en la apreciación —que pudiera ser justa— de los resultados reiterativos y dependientes arrojados por el proyecto normalizador, sino en la forma de diagnosticar sus causas. Hasta cierto punto, Ardao piensa la dependencia como un fenómeno cultural, después de todo harto común en el habitante de la periferia que sólo sabe valorar aquellos bienes que provienen del centro; lo notable es que no considere un poco más los mecanismos que, en el caso específico de la Filosofía, llevan a esa sumisión intelectual. ¿Por qué se da en esta disciplina, por ejemplo, y no en la producción literaria, donde la reelaboración autónoma de escuelas y estilos es, probablemente desde el Novecientos, tan patente? Ardao se limita a señalar que los dominios de ésta son «de más libre funcionalidad social», pero aseveración tan controvertible —que los partidarios de la literatura comprometida y los profesionales de la Filosofía por él cuestionados negarán al unísono— requeriría una defensa mucho más pausada.

Y al llegar a este lugar se advierte que en Ardao se ha hecho presente el usual postulado americanista que tiende a ver al filosofar como la expresión más alta de la situación epocal. Puesto que la Filosofía es hilo conductor privilegiado, debido a que lo que en ella acontece expresa algo existente al nivel más profundo de la colectividad, la dependencia exhibida por los que practican la disciplina no será un fenómeno más, como hay en tantos otros campos de la cultura (incluso, y quizás sobre todo, a nivel de masas); muy por el contrario, *esa* dependencia es un elemento y un

síntoma eminente de la situación de dominación en que América Latina vive, y puede incluso comparársela al «aprovechamiento de la tecnología nativa en la descentralización de ciertas plantas industriales supranacionales». Con lo cual nos hemos desplazado, no sólo de la comprobación de un *factum* a declararlo relevante, sino de verlo como *expresivo de una situación* a juzgarlo como *manifestación de un interés*.

¿Es esto así? Ardao, simplemente, lo presenta como tal (más detalles no cabía esperar, por otra parte, de una ponencia en un coloquio), pero podemos preguntarnos qué se requeriría para probar tan grave aserto. Si este aspecto de la dependencia cultural respondiera en un sentido medianamente fuerte al *interés* del poder imperial cabría esperar, por ejemplo, que los centros de irradiación intelectual más aceptados hubieran usualmente coincidido con los centros materiales de ese poder, o que desde ellos se alentara —ideológica o financieramente— la existencia de ese filosofar dependiente. Digamos, a título provisorio, que esto no parece ser así: ni tal coincidencia se ha dado, ni se ha visto que en el plano educativo, tan propicio para las formas imperiales de penetración, ella haya acontecido; en este último caso más bien hay que decir que los poderes internacionalmente dominantes lo que impulsan es la existencia de técnicos medios y, más arriba, de otros profesionales aptos para *gerenciar* estos países condenados perpetuamente a encontrarse *en vías de desarrollo*[82]. Por ello, es de temer que Ardao puede llamar al filosofar dependiente «cúpula intelectual» de la situación de dominio, sólo gracias a su convicción acerca del carácter privilegiado de la disciplina; de no haberse interpuesto esa convicción, hubiera debido hablar más

82 Por lo demás, Ardao no deja de tener en cuenta que el carácter dependiente del filosofar latinoamericano es similar al de la inmensa mayoría de las naciones, de muchas de las cuales difícilmente puede decirse que son dependientes —y aun menos dominadas— en el terreno político o económico. Se trata de una «situación no diferente (...) a la de la gran mayoría de los propios países europeos, no menos regidos en la materia que los nuestros, por los cuatro o cinco que han encabezado la marcha de la filosofía del Renacimiento en adelante». La cita pertenece a «Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina», en *La Filosofía en América* (Caracas: Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979), Tomo I, p. 67.

bien —desde su óptica valorativa, y como otros hicieron por esos años— de «marginalidad»[83].

Pero Ardao también tiene bastante más que comunicar, esta vez en tanto que historiador. Toda su devoción por la actividad filosófica decimonónica en su país, a la que ha reconstruido tan ejemplarmente, no le impide señalar que ella se caracterizó por un «apasionamiento filosófico banderizo», al que califica de «fanatismo doctrinario»[84]. En las condiciones de la época precedente a la ruptura novecentista, esa «fervorosa milicia filosófica» mantenía su carácter de tal «a condición de la penuria especulativa, de la información superficial, del simplismo de los planteos y de las soluciones». En cambio, si «en nuestro siglo la filosofía (...) pierde la significación colectiva de la anterior etapa (...) se acendra y se especializa en los círculos académicos. Se vuelve así en sus cultivadores, más auténtica»[85]. Con esto se nos brinda un útil recordatorio sobre la vida filosófica *real* del siglo XIX, lo que no es frecuente encontrar al enjuiciarse la posterior.

Con todo, lo más instructivo en este sentido se encuentra al enfocar Ardao esa pérdida, no por el lado de la comunidad que filosofa, sino por el de los eventuales receptores de su discurso. Compárense, en efecto, estos dos pasajes:

> 1) ...el pensamiento filosófico nacional se caracterizó en el último tercio del siglo XIX por las definiciones tajantes y las posiciones cerradas. La preocupación filosófica de las clases intelectuales fue muy grande. Y se le dio satisfacción (...) por medio de rígidos partidismos de escuela, acompañados de actitudes categóricas de pro o de contra[86].
>
> 2) Para nuestras clases universitarias, numéricamente crecientes, la filosofía deja cada vez más de ser asunto de interés

83 Como en E. OTERO: «La filosofía en el tercer mundo, marginalidad y parasitismo», en la chilena *Revista de Filosofía*, XIV-1 (1969), pp. 53-61.

84 A. ARDAO: *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico* (Montevideo: *Número*, 1951), p. 67.

85 A. ARDAO: *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX* (México: FCE, 1956), p. 16. Tras lo cual, previsiblemente, agrega: «Dicho sea sin olvido del relativismo de esa autenticidad, por virtud del externo condicionamiento ultramarino que en general sigue teniendo nuestro pensamiento».

86 A. ARDAO: *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico*, ed. cit., p. 25.

> directo o de definición inmediata. En la segunda mitad del siglo XIX, era raro que el universitario común no tuviera a su propósito posición expresa. Ahora será raro que la tenga[87].

En suma: son los sectores letrados —que poco a poco se masifican— los que han perdido el interés «banderizo» que antes los caracterizaba; comprobado esto, parece de rigor plantear la pregunta por las causas de la mutación. ¿Se trata de una abdicación del filosofar o, con independencia de lo acontecido en éste, nos hallamos ante una nueva situación cultural? La filosofía del siglo XIX en América Latina cumplía —quizás entre otras— las funciones de *legitimar los programas de inserción en la marcha de la historia* y también —Ardao lo ha mostrado para su país[88]— de *elaborar convicciones sustitutivas de la fe tradicional en crisis*. Es posible, en cuanto a lo primero, que esa legitimación se haya vuelto del todo innecesaria; y en cuanto a lo segundo, no es de hoy el descubrimiento de que el afán de *Weltanschauung*, que fue tan notorio en el Occidente que se descristianizaba, ha devenido cada vez menos imperioso, hasta reducirse en muchos a lo imperceptible o quedar convertido en mera manifestación de la subjetividad[89].

Estas conjeturas —que el texto de Ardao suscita— no han sido exploradas por nuestro autor; en realidad, tampoco él ha procedido a historiar el filosofar de este siglo. Con característica escrupulosidad ha dicho, de su propio libro *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, que sólo poseía «el carácter de un informe»[90]. Y se advierte con facilidad que su *Introducción a Vaz Ferreira* no es comparable —tampoco en la intención— a su presentación de Feijóo ni, mucho menos, a su obra muy posterior sobre Andrés

87 A. ARDAO: *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX* (cit.), p. 16.

88 Cfr. A. ARDAO: *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay* (Montevideo: Universidad de la República, 1962).

89 No es, por cierto, argumento en contra, la existencia de sectores, como los adherentes al marxismo-leninismo, en los que se ha persistido en el ejercicio de esa doble función; por el contrario, y como otros marxistas han solido decir, esa persistencia es lo que cabe esperar en una cultura de oposición, mientras que, por otro lado, no hay hegemonía más plena que aquella que idealmente tiende a ejercerse *sin necesidad de doctrina alguna*.

90 A. ARDAO: *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, p.11.

Bello[91]. Se comprueba así, una vez más (aunque de otro modo), que la historiografía dominante del pensamiento filosófico latinoamericano no ha encontrado objeto adecuado en el filosofar que ha resultado del proyecto normalizador.

LA NORMALIZACIÓN COMO EMPEÑO RECUPERATIVO: EL TESTIMONIO DE MIRÓ QUESADA

Lo anterior ha intentado mostrar la lejanía en la que, por regla general, se ha movido la historiografía del pensamiento latinoamericano cuando se ha visto necesitada de hacerse cargo del filosofar del siglo XX y, en especial, de su vertiente normalizadora. Sin embargo, en las proximidades del grupo de investigadores que ha llevado adelante dicha tarea historiográfica se ha producido un ensayo de interpretación de ese filosofar, ensayo que se concreta en una narrativa que busca dar cuenta, en su conjunto, de los momentos decisivos del devenir de la disciplina a lo largo del siglo: tanto de la ruptura del Novecientos como de la emergencia del proyecto normalizador y también de la división entre americanistas y universalistas. Se trata del panorama ofrecido por F. Miró Quesada en su *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, obra seguida de otras publicaciones conexas[92]. Ella ofrece, desde el punto de vista en que aquí nos situamos, un interés muy particular; en efecto, a lo largo de su desarrollo, las razones y los motivos internos del proyecto normalizador —o los que el autor toma por tales— pasan al primer plano y, además, mediante una visión que, en lo fundamental, no busca ser crítica ni polémica, sino ampliamente comprensiva.

91 Aludimos aquí a sus libros *Introducción a Vaz Ferreira* (Montevideo: Barreiro y Ramos, 1961) y *Andrés Bello, filósofo* (Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1986), así como a *La filosofía polémica de Feijóo* (Buenos Aires: Losada, 1962).

92 Cfr. esp. F. MIRÓ QUESADA: *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (México: Fondo de Cultura Económica, 1981).

Un problema previo debe, no obstante, considerarse, pues se ha sostenido que esos textos de Miró Quesada «no han sido redactados sobre la base de una genuina investigación», siendo incluso prescindibles[93]. Sin duda, si se recuerda el anuncio que de *Despertar y proyecto...* hacía Leopoldo Zea en los años 50, y la lista de los trabajos de otros autores de los que se daba noticia allí[94], puede suponerse que Miró Quesada pretendía llevar a cabo una estricta labor de historiador, la que luego fue incumplida. Pero en el volumen mismo lo que se dice es lo siguiente:

> ...se puede hacer el reparo de que el autor del presente libro no es un especialista en historia de las ideas. La respuesta es que el presente texto no pretende ser una «historia de las ideas». Sólo pretende ser un ensayo interpretativo (...) para poder llevar a cabo un ensayo de esta índole es necesario conocer la personalidad y la obra de los pensadores que intervienen en el proceso. Pero éste es un requisito que el autor cumple ampliamente (...) Cree, por eso, que aunque no es un historiador profesional de las ideas, puede manejar un material histórico «vivido», que (...) puede, incluso, ser útil al historiador de las ideas[95].

Entendemos que cabe aceptar esta defensa y en lo sucesivo la daremos por supuesta sin más indagación. Ahora bien: corresponde, al aceptarla, hacerse cargo también de sus consecuencias. La decisiva es que *su texto pasa a tener rango testimonial*: lo dicho en él vale *en la medida* en que nos muestra la imagen de sí y del conjunto de la disciplina que, en cierta etapa de su devenir, tuvo por lo menos un sector de la comunidad filosófica latinoamericana. Pero, por eso mismo, otras de sus tesis —como las relativas a los

93 Cfr. D. SOBREVILLA: *Repensando la tradición nacional I. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú* (Lima: Hipatia, 1989), p. 835.

94 Cfr. el anuncio de L. Zea en A. ARDAO: *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX* (cit.), p. 10; en ese momento el libro de Miró Quesada era denominado «Despertar y proyecto de la filosofía latinoamericana».

95 F. MIRÓ QUESADA: *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, pp. 15 ss.

Fundadores— *no* pueden valer de la misma manera, ya que de su objeto el autor no ha sido testigo[96].

Consideremos ahora la historia que nos narra Miró Quesada. El filosofar latinoamericano —expresión con la que sólo hay que entender el del siglo XX— es un caso único en la historia de la cultura. En efecto,

> nace por inseminación artificial. Nace como esfuerzo y dirección consciente (...) nuestro filosofar nace por importación directa, viene de Occidente como llegan por barco las maquinarias, los vestidos y los perfumes. Nace dentro de las universidades, porque las universidades crecen y empiezan a enseñar de todo. (...) Nace porque las facultades humanísticas crean cursos de filosofía para ser iguales a las facultades europeas (...) Nunca, en ninguna parte, se trató tan de repente de pensar filosóficamente sin ningún apoyo en la tradición cultural del medio circundante[97].

Veamos la manera de comprender que aquí acontece, así como las categorías que la hacen posible. De éstas, será la de *tradición* la que habrá de jugar un papel central. En efecto: el carácter importado del filosofar no tiene, de por sí, nada de excepcional en América Latina, donde hay tanto que lo es, incluyendo la fe cristiana, el pensamiento ilustrado y las propias fuentes sobre las que Alberdi basó su americanismo filosófico. Para que ese carácter se vuelva problemático se requiere algo más: una cierta imagen de la historia de la disciplina, frente a la cual el latinoamericano que quiera filosofar habrá de sentirse constantemente en falta. Y Miró Quesada la proporciona en grandes dosis:

96 Cfr. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano,* p. 16, donde el autor, correctamente, «se considera un testigo de excepción del proceso que conduce de la experiencia del "desenfoque" de la segunda generación a la decisión de realizar el "ideal de filosofía auténtica" que caracteriza a la "tercera"», con lo cual él mismo implica que no ha sido testigo de la primera.

97 *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano,* pp. 25, 27 y 30.

> El filosofar occidental (...) se pierde en la noche de los tiempos, asciende paulatinamente por el camino de la historia y llega a nosotros sin interrupciones. Se trata de un camino regio, ancho y continuo (...) la filosofía no puede comprenderse sin haber vivido su historia, sin sentirla en cada párrafo, en cada línea, en cada palabra de los textos estudiados. Y esa tradición no existía en América Latina[98];

y no existía porque el débil nexo que nos unía al pasado —Iglesia, latín y Escolástica mediante— había sido destruido de manera deliberada como parte de la ruptura con el régimen colonial. De ahí que el filosofar naciente en nuestro medio se encuentre en las antípodas del europeo, y adquiera inevitablemente —más aún, *deba* adquirir— rasgos puramente receptivos e imitativos:

> El filósofo europeo, al estudiar una filosofía europea cualquiera, lo hace sumido en el ambiente mismo que permitió la formación de la filosofía que estudia. Su tradición es la misma tradición (...) todas sus aptitudes, todas sus virtualidades convergen hacia (...) la adaptación perfecta de las potencias cognoscentes a la materia conocida. El intelectual latinoamericano que quiere estudiar filosofía, está, en cambio, en la situación contraria (...) emergiendo de un pasado sin tradición (...) Y por eso la situación inicial produce determinados e interesantes tipos vivenciales (...) el más significativo de todos, la «vivencia del desenfoque» (...) una sensación de inseguridad, de vacío (...) la filosofía europea se yergue como el *non plus ultra*, como lo acabado, lo definitivo. Lo más que puede esperar es poder enseñar (...) esa formidable mole de sabiduría. Esta enseñanza es limitada, modesta, reverente. De esta manera la actividad filosófica latinoamericana se reduce a la enseñanza en la cátedra de nuevas doctrinas[99].

Poco puede dudarse de que nos encontramos aquí con una manera realmente existente de entender la disciplina y la propia inserción

98 *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano,* pp. 25 y 30.

99 *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano,* pp. 32-34.

en ella. Tal implica, por parte del autor, una reconstrucción muy plausible de lo que es o ha sido la autoconciencia filosófica de la llamada filosofía académica latinoamericana; y es uno de sus méritos el haberla presentado, no meramente como el «producto endeble y remedado» del afán imitativo de algunos colonizados mentales, sino como una forma de comprender —justa o equivocada— que arraiga en una trama de convicciones más vasta y profunda. Y es parte de ésta el que la entrada en el filosofar deba aparecer ante todo como el intento por apropiarse en forma cabal de su historia milenaria, en lo que cabe llamar un *empeño recuperativo*:

> La vivencia del desenfoque conduce necesariamente a otra vivencia: la «exigencia» de seriedad (...) La consigna es ir a los textos mismos, y sobre todo a los textos clásicos. La disciplina del filosofar empieza a vivirse como una disciplina difícil, exigente, que sólo puede ser practicada por la *élite* intelectual (...) Gran cantidad de lectura filosófica, aprendizaje de idiomas extranjeros (...) porque todo el esfuerzo está dirigido a recuperar la tradición perdida (...) porque para lograr esta recuperación el latinoamericano se ve obligado a remontar la corriente de la historia[100].

De ahí que Miró Quesada hable de una «recuperación anabásica». El pensador europeo,

> como todo hombre sumido en una cultura sin rupturas, se instala en la plenitud de la corriente histórica y la sigue con naturalidad y sin apuro (...) el latinoamericano está en la dirección opuesta[101],

por lo cual su pensamiento «angustiado, incómodo y precipitado (...) tiene la prisa del salmón».

Si nos abstenemos de juzgar lo dicho (en especial la creencia, que tanto puede desmentir, en la continuidad histórica del filosofar

100 *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano,* p. 36.
101 *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano,* p. 37 (lo mismo la siguiente cita).

y la placidez de su asimilación en Europa)[102], se observará que lo testimoniado por Miró Quesada arroja consecuencias de gran interés, que se relacionan tanto con *el propio proyecto normalizador* como con su visión de *los Fundadores y el sentido de su acto fundacional,* como también con *las perspectivas de consolidación de la comunidad filosófica* construida sobre tales convicciones. Vale la pena atender de inmediato a estos tres aspectos.

Primero. No puede dejar de advertirse que la descripción del proyecto, tal como aparece formulada aquí, disuena en más de un aspecto con los textos de Francisco Romero, a los que prologa y comenta. Que Romero sea el inspirador de esta concepción del camino a la normalidad no puede ponerse en duda; no sólo por el peso que, en *Despertar y proyecto...* se le otorga tanto a la «obra escrita» como a la «no escrita» del filósofo argentino[103], o por la declaración expresa de que Romero e Iberico son los dos casos que han servido de base para dicha descripción[104], sino también porque el autor sigue puntualmente algunos de los textos, aquí ya considerados, en los que se presentó la idea de normalidad filosófica. Pero quien lea sucesivamente esos textos y los de su comentarista encontrará un nítido y persistente contraste entre la confiada serenidad de los primeros y el angustioso dramatismo de los últimos. Es digno de preguntarse ante qué nos hallamos: si lo que hay es una diferencia de temperamentos individuales, si estamos frente a una progresiva toma de conciencia del carácter inmensamente dificultoso del proyecto así concebido, o si incluso presenciamos una radicalización de éste, quizás ajena a quien primero lo explicitó, pero probablemente vigente en los ámbitos latinoamericanos frecuentados por Miró Quesada ya

102 La historicidad de lo históricamente valioso había sido, en cambio, muy tenida en cuenta por Romero. Cfr. su libro *Sobre la Historia de la Filosofía* (Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 1941), esp. el trabajo que da nombre al conjunto.
103 Cfr. F. MIRÓ QUESADA: *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano,* pp. 136-159 (para la primera) y pp. 121-135 (para la segunda). Por cierto que no es sólo allí que se advierte la relevancia que Romero ha tenido en las consideraciones de Miró Quesada.
104 Cfr. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano,* p.71 n.

desde mediados de siglo[105]. En todo caso, lo que sí permanece, sin discusión, de Romero, es la serie información/repensamiento/creación como camino autoimpuesto por esta nueva comunidad filosófica surgida en América Latina, deber-ser cuya versión radicalizada se nos ofrece del siguiente modo:

> El proyecto latinoamericano de filosofar surge así como un proyecto de preparación (...) habrá de consistir en conquistar todas las condiciones necesarias para que la auténtica creación filosófica pueda surgir algún día. La filosofía latinoamericana es posible, pero sólo en el futuro (...) Este es el sentido verdadero y último del movimiento recuperativo (...) Filosofar auténticamente significa (...) ser capaz de plantearse los grandes problemas filosóficos de la misma manera como han sido capaces de plantearlos los europeos, y avanzar soluciones o ensayos de solución, de similar envergadura y alcance (...) Hacer filosofía auténtica (...) significa llegar a pensar por sí mismo los grandes temas de la filosofía occidental, como resultado de un repensar, que signifique un comprender que trascienda el contenido comprendido (...) significa llegar a la creatividad a través de la total asunción del pensamiento ajeno[106].

Es cosa de preguntarse si este radicalismo es verdaderamente lo que ha permitido a figuras como Miró Quesada desarrollar su bien conocida producción filosófica propia o si ésta fue posible, no por seguir estrictamente el empeño arriba descrito, sino por haber hecho un uso moderado y prudente de él.

Segundo. Si el estilo de Miró Quesada, en su presentación del proyecto normalizador, nos parecía muy diverso del de Romero, y si esa diversidad podía tomarse de algún modo como un síntoma, la

105 Desde luego, cabe otra posibilidad, articulable a partir del siguiente pasaje de *Despertar y proyecto...*: «No dice Romero en sus libros y publicaciones, todo lo que piensa sobre la filosofía latinoamericana (...) Pero sin embargo, en la parquedad de sus afirmaciones se trasluce una clara visión de lo que nosotros hemos llamado el ''proyecto latinoamericano de filosofar''» (p. 142).

106 *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, pp. 51 y 56.

interpretación ofrecida del acto fundacional del Novecientos puede igualmente ser vista como manifestación sintomática de una radicalización del proyecto, cuyo valor queda todavía por debatirse. En su narrativa, los Fundadores se caracterizan primero en forma genérica como «unos cuantos hombres» que «empiezan a leer filosofía en serio, a interesarse verdaderamente por ella, intentan empezar a comprenderla»[107], lo que, hasta ahí, es poco discutible. La discrepancia emerge, no obstante, una vez que tenemos en cuenta que, en la perspectiva que nuestro autor ha hecho suya, esa seriedad y esa verdad pasan de manera necesaria, lo sepan o no los interesados, por la capacidad de recuperar el legado histórico del filosofar. Y es obvio que tal capacidad no estaba al alcance de esos «primeros profesores de filosofía», los cuales, por consiguiente, aunque «quisieron verdaderamente enseñar filosofía en nuestra América (...) no comprendieron lo que enseñaban» y, como es obvio también, «no entendieron lo que enseñaban porque no podían entenderlo»[108]. Las razones de esa inevitable incomprensión son claras:

> La mayoría no conocía los idiomas originales, y tuvieron que apoyarse en horribles traducciones. Los pocos que conocieron los idiomas originales no conocían los sistemas filosóficos imprescindibles para poder comprender todo lo que decían los autores que estudiaban. Para conocerlos deberían haber conocido a fondo los sistemas medievales y helénicos[109].

Debido a lo anterior cabe entonces sostener que, si bien los Fundadores tuvieron una «comprensión inmediata y formal del texto leído», esto es, una «comprensión de los significados aislados y de su enlace sintáctico», carecieron de una comprensión auténtica y profunda[110]. «Deseosos de estar a la última moda», se pusieron «a devorar las novedades de la filosofía europea» sin haber

107 F. MIRÓ QUESADA: *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, p. 29.

108 *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, p. 30.

109 *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, p. 31.

110 *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, pp. 31 ss.

asimilado previamente la tradición, de donde se puede concluir que, «por el simple hecho de no haber participado en el movimiento recuperativo», «la generación de los patriarcas vivió en una atmósfera de ingenuidad». Ellos —que, como «no se sintieron filósofos, quisieron solamente ser profesores de filosofía»[111]— «todo lo que pudieron hacer fue importar alguno que otro autor nuevo y satisfacer así el prurito de novelería que caracterizaba el despertar intelectual de América Latina»[112]. Nos encontramos así muy lejos de la visión difundida por Romero, tan devoto de su maestro Korn y tan respetuoso de los compañeros de generación de éste.

La fuente de la que surge la tan patente desvalorización de los Fundadores que ha efectuado Miró Quesada deriva entonces con naturalidad de su idea de lo que constituye un auténtico filosofar: mientras no acontezca el empeño recuperativo, se estará, a lo sumo, en el terreno de una buena voluntad inocente, en un «período inicial (...) primitivo, poco serio, un período de historieta de la filosofía»[113]. No es para nada seguro que Romero, quien ciertamente deseaba y propiciaba la empresa de recuperar lo que entendía por tradición, haya creído que ella era condición previa y necesaria para esa autenticidad; este paso es propio de la radicalización del proyecto normalizador exhibida por Miró Quesada, aunque sin duda no le pertenece en exclusividad.

Ahora bien: aceptando que tal imagen de la ruptura del Novecientos haya sido la dominante en la filosofía académica posterior, queda por ver si no se trata de una representación distorsionada, de una idea engañosa del pasado, opuesta en la valoración, pero comparable en los efectos, a la que transformó a Alberdi en precursor unívoco del americanismo filosófico contemporáneo. Pues al visualizarse a los Fundadores como el punto de partida de un programa provisoriamente volcado a la recepción puntual de las vigencias internacionales, a la vez que legítimamente ansioso por dominar un pasado difícilmente agotable, este proyecto —visto cuál fue su contexto— adquiere una plausibilidad y una necesidad

111 *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano,* p. 70.
112 Cfr. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano,* pp. 35, 30, 52 y 31.
113 *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano,* p. 36.

que no le corresponden. En efecto: tal parece que el empeño recuperativo y la perseverancia en él fueran la única opción que resta a un filosofar que quiera ser «en serio» y honesto, enemigo de la «vida fácil», de la «actividad espiritual radicalmente inauténtica» que caracterizó, según dice Miró Quesada, a las cátedras del siglo XIX, donde «la enseñanza de la filosofía se reduce a una repetición de textos elementales»[114] y donde —se hubiera podido agregar— se daba un uso meramente instrumental a las doctrinas filosóficas.

Sin embargo, tal imagen no resulta corroborada por los hechos, como puede ejemplificarse aquí con Alejandro Korn, elección que no es arbitraria dada su vinculación con Francisco Romero. Consideremos de él solamente un aspecto: si algo hay propio de este autor, es precisamente su rechazo del «prurito de novelería», por lo cual con verdad ha podido decirse que él «no es un pensador pendiente de la última moda europea, del más pequeño suspiro de los filósofos del Viejo Mundo»[115]. Para Korn, «es ridícula esta ansiedad que experimentamos con frecuencia los argentinos (...) de averiguar desesperados cuál es el último alarido» y así «ser pregoneros de la última novedad». Y su actitud se refleja con claridad en sus juicios, a veces formulados con provocativa ironía, a propósito de las vigencias del momento: de este modo —y para prescindir de sus comentarios a Spengler o Keyserling—, dirá de Ortega y Gasset que «en vez de filosofía nos ha dado literatura», calificará al pragmatismo como una «pobre tentativa filosófica que James, tan meritorio por otros motivos, debióse haber ahorrado», verá en Nietzsche al «último filósofo alemán» (manifestando con ello sus fuertes reservas respecto de Husserl y Scheler), juzgará la Logística —y con ella la filosofía de Russell— como algo «que no sirve para nada» y, aunque diga en 1918 que «Croce, Cohen y Bergson son los obreros de la hora presente», su escaso aprecio por la que llama «regresión metafísica»[116] le impide

114 *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano,* p. 29.
115 Cfr. A. VILLEGAS, *op. cit.*, p. 38.
116 Cfr. A. KORN: *Obras Completas*, ed. cit.; los dos primeros pasajes se encuentran en p. 35; las opiniones transcritas sobre Ortega, James, Nietzsche y la Logística se hallan en pp. 33, 37, 38 y 625, resp.; para los tres «obreros», cfr. p. 212, y para la «regresión metafísica», cfr. pp. 473-482.

el adherir reverencial que, de habernos guiado por Miró Quesada, hubiéramos debido esperar. Desde luego que podemos rechazar los puntos de vista de Korn; pero su mera presencia indica que hay algo erróneo en la propia base de la reconstrucción global que, en *Despertar y proyecto...* se hace de los Fundadores.

Por lo mismo, es muy dudosa la manera en que se sustenta la tesis del carácter fallido del acto fundacional acontecido en aquel momento histórico. Pues téngase en cuenta lo implicado en las razones dadas por Miró Quesada —las «horribles traducciones», el poco saber acerca de los «sistemas medievales y helénicos»— para negar a aquéllos capacidad de comprensión profunda. ¿No es más bien extraño pretender que no han podido alcanzar tal profundidad, en el acto de leer cosas tales como los textos de William James, debido a sus carencias en materia de filosofía griega o de Escolástica? ¿Poseían otros indiscutibles fundadores de la época, como Husserl o G.E. Moore, un conocimiento a fondo —como exige nuestro autor— de los sistemas de estos períodos? ¿Tendrá que negarse también la posibilidad de una comprensión en profundidad de Aristóteles en la Edad Media, o la existencia de un filosofar medieval auténtico de inspiración aristotélica, dado el general desconocimiento del griego y las carencias de las traducciones del *Estagirita* que circulaban en los siglos XIII y XIV?[117] Las exigencias planteadas en *Despertar y proyecto...* son, a su vez, problemáticas, y no sólo en sí mismas, sino *para la comunidad filosófica que las adopta*, lo que nos conduce al punto siguiente.

Tercero. Las comunidades intelectuales —tanto las ya articuladas como las que se encuentran en vías de constituirse— conocen con cierta frecuencia períodos en los que una manera vigente de actuar y producir es cuestionada, discutida y abandonada, surgiendo otra en su lugar. Y así, guiadas por un ideal normativo re-

117 Cfr. M. SAMBARINO: «La función sociocultural de la filosofía en América Latina», en *La filosofía actual en América Latina* (cit.), pp. 165-181, esp. pp. 176 ss. No parece congruente que Miró Quesada sí esté dispuesto —salvo que se trate de un efecto imprevisto del discurso indirecto libre— a concederle a Tomás de Aquino lo que no permite a los Patriarcas, como parece ser el caso en *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, p. 95.

novado, ellas establecen una diferente demarcación de su propio campo y determinan los requisitos que han de cumplirse para que las actuaciones y producciones futuras sean consideradas aceptables, o incluso dignas de respeto. En el siglo XX, por ejemplo, la filosofía anglosajona se vio sometida a un proceso de esta naturaleza, donde progresivamente las formas de argumentar y aun las maneras de escribir fueron remodeladas; al término del mismo, figuras que en el pasado eran paradigmas del filosofar dejaron de serlo, no sólo por el envejecimiento de los contenidos de su decir sino por el descrédito de su modo de decirlo; el anterior discurso ha corrido incluso el riesgo de no ser ya tomado en serio[118]. Estas mutaciones también son, por cierto, evaluables, y cabe la posibilidad de concluir —más tarde o desde otro ámbito— que han sido simples errores o, al menos, caminos equívocos o demasiado riesgosos; de este modo se ha censurado últimamente la importación que, en la década de 1960 y en el campo de las ciencias humanas, hizo la cultura francesa de los criterios y los recursos de la lingüística estructural, y tal cuestionamiento se ha podido apoyar tanto en una crítica a la validez del producto que se importó como al modo —para el caso, se dice que de un imprudente extremismo— con el que se adhirió a él[119].

Parece razonable interpretar también el proyecto normalizador como un fenómeno similar a los dos que se han mencionado. A lo largo del siglo XX, la cultura latinoamericana habría presenciado el surgimiento, a través de diversas etapas, de una comunidad filosófica ligada al devenir internacional de la disciplina pero que, a diferencia de la práctica previa de ésta, ya no se limita a la reiteración escolar o al uso instrumental de sus contenidos, sino que busca participar de alguna manera en su gestación. Y esta nueva comunidad

118 Cfr., para un caso concreto —lo sucedido con la filosofía social de L.T. Hobhouse—, St. COLLINI: *Liberalism and Sociology. L.T. Hobhouse and Political Argument in England 1880-1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), esp. pp. 240 ss. Y, desde luego, cfr. el tratamiento que Warnock, en su *English Philosophy since 1900* (Oxford: Oxford University Press, 1969, pp. 1-8) da a los idealistas que precedieron a Moore. Igualmente, su explicación de la idea general del libro, en p. vii.

119 Cfr. Th. PAVEL: *Le mirage linguistique. Essai sur la modernisation intellectuelle* (París: Minuit, 1988).

piensa que ha de ganar ese derecho mediante el conocimiento ajustado de las vigencias temáticas y autorales que presiden el filosofar contemporáneo y, a la vez, por obra de la plena apropiación del pasado que lo ha hecho posible. Por lo ya visto, cabe preguntarse si dicho programa está en condiciones de ser cumplido, y en qué medida y con qué consecuencias. Tal pregunta se vuelve más acuciante si tenemos en cuenta otros aspectos que el autor agrega.

En efecto: para Miró Quesada es un hecho que el miembro de esta comunidad «está constantemente preocupado con la exigencia que se ha impuesto a sí mismo»; así, ya en camino de adaptarse a las vigencias internacionales, adquiere «la impresión de que no llegará jamás a término, de que todos sus esfuerzos por llegar a la autenticidad lo conducirán a una inevitable condición de epígono»; y, precisamente por haberse consagrado a adquirir el dominio del presente y el pasado del filosofar, acontece en él «una inevitable desesperanza. Porque una vez efectuadas las conquistas, una vez holladas las cumbres, se encuentra con que todo lo que ha logrado ha sido comprender lo que otros habían hecho, y que él, en realidad, no ha hecho nada». De donde resulta que «se ve a la vez como filósofo y como irrealidad de filósofo»[120]. Y es significativo que, por lo menos en lo que respecta al tipo ideal que nuestro autor describe, la autorreflexión no lo lleve a abandonar, revisar o moderar su programa, sino más bien a *culpar* a su propia circunstancia geocultural:

> La duda del filósofo latinoamericano es desesperada, trágica, porque es una duda total (...) sobre la significación de una situación histórica. Porque es perfectamente posible que la situación histórica del latinoamericano le impida especialmente llegar a la creación original y le condene a una condición insuperable de epígono[121].

120 F. MIRÓ QUESADA: *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano,* pp. 62, 67, 69 y 67, resp..

121 *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano,* p. 69.

Dos reacciones no excluyentes presenta Miró Quesada como prolongación de esta forma de conciencia. Una de ellas sólo requiere aquí ser mencionada: la que él llama «complejo de inferioridad», con su entorno a veces pintoresco[122]. Otra —de calado mucho mayor— es la actitud que el autor denomina «el perderse en la teoría», la renuncia a todo otro horizonte que no derive de la atención a los tópicos que el filosofar plantea, la entrega irrestricta a la «fascinación del problema»[123]:

> El grupo (...) se libera en esta forma de sus dos más angustiosas preocupaciones: la necesidad de llegar por fin a la creación y la necesidad de reconocer que las circunstancias aún no lo permiten (...) Se deslumbra ante la gigantesca masa de teoría que le ofrece el Occidente y se lanza a conquistarla. Decide perderse en la teoría. Y en este perderse espera encontrarse a sí misma. Porque (...) existirá, como conclusión necesaria, una verdadera filosofía latinoamericana[124].

Esta manera de vivir, en un sentido muy fuerte, «la filosofía como vocación desinteresada», no sólo determina «una larga y dolorosa ascesis» en quienes la asumen, sino que «la filosofía es para ellos un fin en sí mismo, cuya realización nada tiene que ver con la realidad ni con su medio», ya que, así entendida, ella posee «un valor suprahistórico»[125]. Vocación sin reservas en la que culmina la autoconciencia filosófica descrita por nuestro autor.

Ahora bien: por una parte se hace presente aquí un aspecto, de cuya falta se resentían las versiones del siglo XX dadas por los historiadores del pensamiento latinoamericano, a saber, el énfasis en esa fascinación que Miró Quesada ha tenido el mérito indiscutible de poner de relieve. Pues difícilmente podrá captarse lo que ha sido y es el filosofar si no se tiene en cuenta ese poder que,

122 Cfr. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano,* pp. 57-66.

123 Las expresiones entrecomilladas aparecen en títulos y subtítulos de *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*; cfr. aquí pp. 81 y 197, resp.

124 *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano,* p. 83.

125 *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano,* pp. 113, 111, 115 y 114, resp.

interrelacionados, poseen sus problemas y sus productos. Pero, por otra parte, también se presenta una marcada ambivalencia, la cual hará sentir sus efectos negativos a la hora de defender adecuadamente la propia posición. Porque el *perderse* es mucho más literal de lo que a primera vista parece, ya que el personaje descrito por Miró Quesada posterga indefinidamente —y si fuera por completo fiel a sus representaciones, debería hacerlo infinitamente— el compromiso productivo cuya reiteración constituye la historia misma del filosofar. Y así, mientras espera estar en plena posesión de todos los saberes requeridos para cumplir con él, sucede que las vigencias propias de los medios hegemónicos, en las que había confiado para orientarse, son sustituidas por otras nuevas, que suelen implicar además una revisión del pasado filosófico. Ya no se trata de una ascesis larga y dolorosa, sino de la tarea de Sísifo, y ante ella, es muy probable que el seguidor de este programa no pueda hacer más que reproducir lo ajeno, sea mediante la simple reseña informativa, sea produciendo glosas sin destino.

Se comprende entonces que, de ser esto así —es decir, si son adecuados tanto el testimonio de Miró Quesada como el comentario suscitado por él—, la comunidad que ha asumido como tarea el empeño recuperativo no sólo se halle expuesta a la estrategia desvalorizadora del bando que la enfrenta desde su exterioridad, sino también en condiciones que le impiden consolidarse en su interior. Ya que, dadas las convicciones mencionadas, se decretará periódicamente que debemos volver a empezar nuestro aprendizaje, y desde el principio o poco menos.

Téngase en cuenta que no se trata *sólo* del condicionamiento exógeno de los cambios que acontecen; la filosofía francesa, cumplido un siglo del *Discurso del Método*, pasó a tener una historia regida una y otra vez por algún impulso exterior: desde el poderosísimo influjo de Locke sobre la Ilustración y la Ideología al rechazo de esa fuente por obra de la adopción ecléctica del sentido común a la escocesa y de préstamos del idealismo post-kantiano, de ahí a la constitución de una «filosofía reflexiva» que intentó dar una versión de Kant compatible con alguna forma de espiritualismo (al paso que desdeñaba a los eclécticos), filosofía que, a su vez, se hunde sin remedio cuando en el horizonte se hace presente la Fenomenología (o lo que se toma por tal), de Husserl a Heidegger. Pero en esta historia —probablemente no del todo feliz— hay ciertos elementos que están ausentes o se hallan subordinados: ella no incluye la constante sensación de estar en falta, ni el invariable culpar a una carencia del medio —sea cultural o formativa— por los males específicos que se le imputan a la fase anterior; ni —sobre todo— la idea de que de ésta no hay logro que quepa retener. Idea que resulta bastante plausible (en la comunidad académica descrita por Miró Quesada) si se recuerda que, al fin y al cabo, los que vinieron antes también se vieron a sí mismos como no más que aprendices de un pensamiento que, en un tiempo futuro, estaría quizás en condiciones de producir algún resultado digno de mención. Se da aquí el caso poco frecuente de una comunidad para la cual su pasado es, y vuelve reiteradamente a ser, *pre*-historia; no puede sorprender, entonces, su fragilidad.

Para concluir: una consecuencia, eventualmente paradójica, emerge de lo anterior. Y es que la idea de normalidad filosófica, en la forma radicalizada en que parece haberse impuesto, hace inalcanzable, para quienes han entrado en ella plenamente, la ansiada formación de una comunidad filosófica *normal*. Por eso tiene interés mostrar, a través de otro testimonio, cómo el afán recuperativo —entendido a la manera que hemos visto— puede, por su propio peso, desembocar en una nueva afirmación del filosofar como expresión de la propia circunstancia: el caso de Gaos ilustra esa posibilidad.

DEL PROYECTO NORMALIZADOR AL RETORNO A LA CIRCUNSTANCIA: LAS *CONFESIONES PROFESIONALES* DE GAOS

En lo que antecede se ha visto el carácter problemático que adquiere la idea de normalización cuando, debido quizás a muy poderosos motivos de psicología sociocultural, ella se radicaliza en dirección a un empeño recuperativo que, ansioso de no ser encontrado en falta, pretende abarcar la totalidad de lo vigente en la disciplina, así como todo el pasado que —real o imaginariamente— lo engendró. Ese carácter, como arriba se ha mos-

trado, es problemático desde distintos ángulos: *en sí mismo*, pues cabe dudar de la validez de buena parte de las representaciones que lo sustentan; *para otros*, en tanto no compartan —como sucede con los americanistas— esa idea del filosofar; pero también *para la comunidad misma* que ha hecho suya tal idea, porque inhibe su plena constitución: el afán de lograr «la total asunción del pensamiento ajeno» —en palabras de Miró Quesada— tiende a bloquear la capacidad «de plantearse los grandes problemas filosóficos de la misma manera como han sido capaces de plantearlos los europeos», pues lo asumido no han sido ya los problemas sino los tópicos circulantes y las doctrinas ligadas a ellos. Que la ruptura de estos límites haya sido posible en ciertos casos, habla en favor de quienes la lograron, pero no de la trama en la que se hallaban inscritos.

Lo dicho conduce a alguien que, al igual que Romero, puede ser llamado un *forjador*, y cuya trayectoria ilustra algunas de las aporías del proyecto, e incluso su conversión interna en otro: nos referimos a José Gaos y a su compleja relación con las diversas tendencias filosóficas vigentes en el ámbito hispanoamericano. Al ocuparnos de él se debe señalar, desde un comienzo, que sus orígenes españoles y su traslado a México cuando ya no era joven no implican dejar de tomarlo como un autor latinoamericano; lo es porque muy pronto se transformó en la presencia dominante en su país de adopción, y porque su visible irradiación fuera de él aconteció —directa o indirectamente— en América, y no en la Península Ibérica. Sin contar con el hecho de que su formación en la Filosofía se llevó a cabo en circunstancias paralelas y bajo patrones análogos a los que ya se han puesto de relieve.

Sería, desde luego, una tarea desmesurada explorar, a lo largo de la extensa producción de Gaos, la temática que aquí nos interesa. No obstante, existe un texto suyo que, por sus características, es homogéneo con el rango testimonial que hemos entendido debe atribuírsele a *Despertar y proyecto...* Si éste puede ser aceptado como testimonio, no cabe duda que *Confesiones profesionales* de Gaos lo es sin más[126]. A tal escrito, casi con exclusividad, habremos de referirnos en lo sucesivo.

126 J. GAOS: *Confesiones profesionales* (México: Fondo de Cultura Económica, 1958); *De la Filosofía* (México: Fondo de Cultura Económica,1962).

En el momento de abandonar Europa y, precisamente, en carta a Francisco Romero, Gaos le anuncia su interés por articular en un libro su experiencia de la disciplina, libro del cual, como dice Torchia Estrada, «significativamente, el unico título que encuentra adecuado se le ocurre en alemán»[127], *Philosophische Erlebnisse*, en torno al que luego jugará con diversas variantes: Itinerario Filosófico, Ensayos Filosóficos, Jornadas Filosóficas, abarcadoras siempre tanto de la vocación como de la profesión. Tras múltiples cambios, un heredero de dicho texto será leído públicamente en 1953, dejándose expresa constancia de sus orígenes «desde hace entre quince y veinte años»[128].

En la aludida carta a Romero, la experiencia vivida se presentaba como el resultado de un proceso muy similar al que su corresponsal propugnaba, proceso que incluso aparece expresado con la misma serenidad de éste:

> ...en España sentíamos llegado el momento de rebasar la etapa, indispensable, de las traducciones y de los manuales. Teníamos la impresión de que nada esencial nos quedaba por conocer. De que podíamos, por tanto, expresar nuestro parecer. Había sido necesario adquirir el conocimiento de los usos de la sociedad filosófica internacional en la que España acababa de ingresar. Una vez impuestos de ellos, se puede incluso faltar a ellos. Ya no será por ignorancia o ineducación, sino porque no

127 El aludido carteo entre José Gaos y Francisco Romero ha sido publicado y presentado por J.C. Torchia Estrada en *Revista de Filosofía y de Teoría Política*, 28/29 (1991) editada por la Universidad Nacional de La Plata, pp. 159-194. Cfr. pp. 161 y 171. Cfr. también la actitud dual (aunque no dúplice) frente al «tan exclusivista germanismo como el que en España nos impusimos los últimos decenios» (p. 177), así calificado al lamentar su desconocimiento del filosofar de América Latina, lo que no excluye que, a su juicio, en México no haya «vida filosófica», entre otras cosas por la falta de «difusión del alemán, indispensable para ella» (p. 178); ambos pasajes se encuentran en la misma carta a Romero, del 20 de enero de 1940.

128 *Confesiones profesionales*, ed. cit., p. 152. Para aspectos conexos con lo dicho, cfr. F. SALMERÓN: «Jornadas Filosóficas. La primera autobiografía de José Gaos», texto escrito en 1974 y republicado en la antología de Salmerón *Ensayos filosóficos* (México: Secretaría de Educación Pública, 1988), pp. 239-259.

nos convenzan o no nos convengan (...) Yo había comenzado antes de la guerra a completar y unificar (...) toda mi vida de estudiante y de profesional de la filosofía, en una sola obra (...) El único título completamente exacto sería *Philosophische Erlebnisse*[129].

En sus *Confesiones* ese aspecto geohistórico de la cultura hispánica en general, y de la Filosofía en particular, reaparece con plena claridad; sólo que adquiere ahora aspectos más sombríos, que incluyen la alusión a los mecanismos del poder institucional y a su capacidad para reinterpretar o modificar el sentido de una vocación:

> Es sabido cómo (...) se diagnosticó la decadencia de España de mal de atraso, o de retraso, relativamente a la «Europa culta» (...) Se decretó la correlativa terapéutica: ponerse al día (...) Se empezó a exportar y exportar jóvenes españoles, a estudiar en el extranjero, a fin de que al regresar a la patria estuviesen al día y pusieran la patria al día. En semejante ambiente, ¿quién iba a soportar el bochorno, a desafiar las ingratas consecuencias materiales de no estar al día? Porque podían consistir en perder unas oposiciones[130].

Pero el filosóficamente «vocado» pretende algo más que la «avidez de novedades» por la novedad misma; ha llegado a la disciplina por el nexo que supuestamente ella guarda, siquiera como aspiración, con *la Verdad*; «el "estar al día", la necesidad de estarlo, al parecer tan evidente como justificada» no es, en su caso, meramente un «imperativo singular para la intelectualidad»[131], establecido por

129 Gaos a Romero, 15 de febrero de 1939 (ed. cit., p. 171). Cfr. también ed. cit., p. 167: «acaso le resulte interesante saber que en España empezábamos a considerar llegada la hora de pasar del período de las traducciones al de las publicaciones originales» (Gaos a Romero, 21 de junio de 1937). El tono de serenidad, no obstante, no es el que predomina en la conferencia «Sobre la Filosofía de la Filosofía», también de 1939, incluida en *Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía* (México: Stylo, 1947), pp. 15-41; cfr., por ej., p. 26.

130 *Confesiones profesionales*, ed. cit., pp. 31 ss.

131 *Confesiones profesionales*, ed. cit., p. 31.

razones patrióticas, sino que es una carrera en pos de lo nuevo que se hace valer como verdadero, y que quizás lo sea. Y por ello la narrativa adquiere un carácter marcadamente patético, al paso que Gaos nos hace asistir a sus conversiones filosóficas sucesivas, relatándonos su fascinación, su entrega y su posterior desencanto con cada una de las instancias de ese devenir del cual él mismo dice ser, o haber sido, un prisionero:

> ...en suma, que he vivido como *la* verdad, por lo menos, la escolástica de Balmes, el neokantismo, la fenomenología y la filosofía de los valores, el existencialismo y el historicismo (...) ¿a qué podía mover semejante sucesión histórica, *biográfica* de verdades, semejante sucesión *vivida* (...) a qué, sino al escepticismo?[132]

El desenlace, sin embargo, no es tan simple como puede parecer y, si hay escepticismo, éste genera efectos peculiares. El fundamental, sin duda, radica en el vuelco de Gaos hacia lo que, siguiendo a Dilthey, llamó «Filosofía de la Filosofía», vuelco que presidió, en lo sucesivo (si bien de maneras diversas), el conjunto de su quehacer. El ímpetu teorético, que primero buscaba satisfacerse en el filosofar, se concentra ahora en responder la pregunta por el sentido de la propia actividad que antes se emprendiera: «¿qué es, pues, esta Filosofía, en la que no sabe uno a qué atenerse al pasar de un día a otro?»[133]; desplazamiento que indica también una alteración del interés:

> ¿Es posible que a un profesor no le interese su materia? Es posible. ¿Por haberse dedicado a ella sin vocación por ella? No. Por haberse dedicado a ella con toda vocación y haber llegado a sentirse decepcionado en su vocación *por obra de ella* (...) Puede una materia prometer dar satisfacción a ciertos intereses y no cumplir sus promesas. Y así puede llegar quien, por haber sentido la vocación de una materia, hizo profesión de ella, a una crisis acerca de la materia (...) En tal situación,

132 *Confesiones profesionales*, ed. cit., p. 34.

133 *Confesiones profesionales*, ed. cit., p. 43.

> ¿cómo podrá interesarle el hablar de ella? ¿De qué podrá interesarle hablar en relación con ella? (...) de la crisis misma, del interés de la materia; de la vida dedicada a la materia; de sí mismo, sujeto de tal vida (...) Dejo a ustedes el conjeturar si la elección del tema de esta conferencia (...) no será más que la ocasión de una pequeña y apenas disimulada confesión profesional[134].

Muchas y reiteradas son las reflexiones de Gaos a partir de esta comprobación acerca de sí: desde la identificación del filosofar —a la manera de Kempis— con la soberbia demoníaca, hasta su relación supuestamente intrínseca —enunciada por Calicles— con la falta de madurez, pasando por la convicción de que su núcleo verdaderamente atractivo (la Metafísica) no es más que la pseudociencia de los objetos propios de la fe. Aquí importa sobre todo su tesis central: a los filósofos, cuyo tema es «la realidad en su totalidad», ella «les es dada en sendas perspectivas», de donde

> Los filósofos filosofarían, pues, cada uno pura y exclusivamente sobre la perspectiva de la realidad universal en que ésta les es dada, es decir, darían expresión a esta perspectiva. Consecuencias: las expresiones, las filosofías, no podrían menos de ser tan individualmente distintas como las perspectivas mismas[135].

Es así que, por el camino del desengaño, se ha desembocado en una idea de la disciplina para la cual el filosofar, *aunque incapaz de alcanzar la Verdad, es apto para expresar verazmente la propia situación*, incluso cuando cree hacer otra cosa; y por lo mismo —si bien al precio de un cambio de sentido— puede Gaos sugerir que las filosofías son todas verdaderas[136]. No procede aquí el análisis

134 Las últimas palabras justifican, aunque se trate de otro texto, su inclusión acá. Cfr. «El interés de la Filosofía», en *Discurso de Filosofía y otros trabajos sobre la materia* (Xalapa: Universidad Veracruzana, 1959), pp. 31-48; lo citado en p. 33.

135 *Confesiones profesionales*, ed. cit., pp. 12 ss.

136 *Confesiones profesionales*, ed. cit., p. 13.

de estas tesis; en cambio, debe interesarnos especialmente, dado nuestro objetivo, *la idea de la profesionalización de la Filosofía* que Gaos practicó en consonancia con sus reflexiones metafilosóficas.

Esta práctica está unida, ante todo, a su figura docente, lo que, no sin ironía, se refleja en declaraciones como la que sigue:

> He dado a este curso de lecturas el título de *Confesiones Profesionales* y no el de *Confesiones Filosóficas*, porque estoy muy seguro de ser profesor de Filosofía, pero lo estoy muy poco de ser un filósofo. Para ser un filósofo parece que me falta —pues, caramba, nada menos que precisamente una filosofía[137].

Pero Gaos, además, estaba muy lejos de abandonar el tipo de nexo con el filosofar en el que fue adiestrado; su rol como profesor, en el que ejerció lo más visible de su presencia intelectual, *confirma el estilo, a la vez que socava la pretensión*, de la forma de comprender la disciplina que, en el ámbito latinoamericano, Miró Quesada ha presentado a título de empeño recuperativo. Por una parte, ese enfoque es entendido como una especie de pedagogía a través del pasado —incluso reciente— de la disciplina: si la enseñanza de la Filosofía ha acabado por ser enseñanza exclusivamente de su historia, es porque se ha encontrado que no hay mejor manera de «dar idea de lo que la disciplina es» que la de «formar a los alumnos en la disciplina, haciéndolos cofilosofar con los que como filosofantes más se han distinguido en la historia (...) para aprender a filosofar»[138]. No obstante, lo que resulta de ese aprendizaje es *una* versión de «lo que la disciplina es»: la pretensión fallida de trascender cognoscitivamente la experiencia individual.

Desde este punto de vista resulta de gran interés la imagen que Alejandro Rossi, refiriéndose a quien fue su maestro, transmite de dicha enseñanza[139], aun descontando que se la describe desde

137 *Confesiones profesionales*, ed. cit., p. 9.

138 *Confesiones profesionales*, ed. cit., pp. 27 ss.

139 Las citas de Alejandro Rossi corresponden a su artículo «Una imagen de José Gaos», *Revista de la Universidad de México*, vol. XXIV, N° 9, mayo de 1970.

una perspectiva crítica (que también pone en cuestión las vigencias contemporáneas que Gaos estimó superiores). En efecto, «en aquellas horas de su vida en que era el actor del personaje que él mismo había inventado», la actividad de Gaos se centraba en una reconstrucción de las obras fundamentales de la Filosofía, vistas ante todo como *monumentos* legados por un pasado grandioso, a través de un acercamiento comparable con el que es usual ejercer con las obras de arte o con los documentos antiguos cuya escritura se debe descifrar, así como explicar su lenguaje:

> ...lo típico era que eligiera una obra clásica y que la manipulara como si se tratase de una pieza rara y valiosa (...) Es natural, entonces, que la historia y la filología estuvieran al servicio de la explicación filosófica y se vieran como las más importantes disciplinas auxiliares. Sin embargo, estos procedimientos hermenéuticos sólo accidentalmente coinciden con lo que podríamos llamar *análisis argumentativos* (...) Una cosa es tratar las palabras con el cuidado de quien está frente a un manuscrito o una obra maestra de la literatura, donde cada elemento es significativo, esencial, y otra muy distinta es el *examen epistemológico* de él (...) Frente al texto, para decirlo brevemente, Gaos carecía de libertad científica. Este tratamiento (...) en la práctica significaba una severa limitación en los análisis conceptuales y una parálisis valorativa.

Dicha parálisis, por lo demás, se manifiesta con exclusividad en el comentario de cada texto en particular; pues, al mismo tiempo, el despliegue a la vez curioso e indiferente de todas las opiniones que han sido, y el propio rechazo a discutir los aspectos de intención probatoria de las obras así presentadas, terminan por engendrar un efecto tan negativo como el que obtendría quien se ocupara en demoler con éxito la totalidad de las argumentaciones contenidas en las obras estudiadas:

> Esta forma de exégesis, tan respetuosa de la composición literaria, respondía, en el fondo, a la idea de que la filosofía es una disciplina arcaica que no debe tomarse en serio desde el punto de vista de la verdad (...) la secuencia de una serie de imágenes privadas del mundo (...) que se presentan con pretensiones de cientificidad (...) para Gaos la filosofía era la disciplina frustrada por excelencia: pretende hacer ciencia y sólo alcanza la confesión personal (...) el interés que presenta es de orden cultural y antropológico. Como filósofo creador, su vida entera estuvo dedicada al estudio y a la contemplación de esas ruinas intelectuales, fascinado, como un arqueólogo, ante los restos de una ciudad muerta.

Siendo esto así, es comprensible que se pase del afán de recuperar el pasado a una atención renovada por la circunstancia, ya que ella muestra, en cada caso, el «interés cultural y antropológico» de dichos documentos. Y de ahí que, en Gaos, acontezca *una relación interna, a la vez, con el universalismo y con el americanismo* que han caracterizado el filosofar latinoamericano en el medio siglo posterior a su arribo a México. Que la tenga con el primero, es algo obvio a la luz de todo lo expuesto; más aún, era lo que se encontraba ya dado en su punto de partida cultural. Que la tenga con el segundo no debe atribuirse, sin más, a la persistencia del influjo del circunstancialismo de Ortega (al fin y al cabo, otros discípulos de éste eludieron filosofar sobre sus entornos respectivos) ni a la docilidad de sus alumnos mexicanos de la primera hora (como con poca benevolencia asegura Rossi), sino muy probablemente a causas más profundas.

En efecto: en el marco de este texto confesional, es de interés hacer notar que su autor manifiesta una clara insatisfacción con respecto a ese discurrir universal en el que ha vivido y cuya prolongación paradójica ha alentado; no sólo considera que él es una de las causas más importantes de la incapacidad que han exhibido «los pensadores de nuestra lengua» a la hora «de acabar un sistema» —lo que ejemplifica con el *espectador* orteguiano y con el *Teatro Crítico Universal* de Feijóo—, sino que se hace esta pregunta, tan característica de su constante volver sobre sí: «¿Qué no será ésta una de las motivaciones profundas del historicismo? Hay en el historicismo algo de un *esteticismo apráctico*...»[140]. Ahora bien: en

140 *Confesiones profesionales*, ed. cit., p. 122; para las citas anteriores, cfr. p. 121.

general, puede decirse que no es fácil mantenerse en una posición esteticista en Filosofía, en particular cuando es reconocida por uno mismo como tal. De ahí que, en medio de su confesión, y dirigiéndose a Leopoldo Zea, a quien en ese momento (1953) llama «el mayor éxito de mi vida como profesor», agregue estas significativas palabras: «Si toda vocación y profesión debe justificarse con las obras, y usted no existiese, tendría que inventarle»[141].

La vida dedicada a ese extraño objeto que es la Filosofía encuentra una derivación provechosa en impulsar la Historia de las Ideas; después de todo, la Filosofía *ya era* eso, una vez caduca su pretensión de saber último. Y si, a juicio de Gaos, «la historización creciente de la enseñanza de la Filosofía no es más que una manifestación y consecuencia de la historización creciente de la Filosofía misma»[142], no puede extrañar que el giro historiográfico se le haya presentado, a su llegada a México, no sólo como «lo más hacedero en las circunstancias», sino también como la tarea fundamental:

> ...la actualidad de la filosofía universal requería fomentar el ambiente favorable a la comprensión histórica de los productos de la cultura en general, de la filosofía en especial, y la mejor, si no la única, manera de fomentar tal ambiente era, es, el cultivo de la Historia de las Ideas[143].

Lo que antecede hace ver como natural que Gaos se haya ocupado una y otra vez del filosofar de nuestra lengua, y en especial en Hispanoamérica, en torno a cuyos rasgos fundamentales y posibilidades de desarrollo fue llevando a cabo caracterizaciones y afinando criterios, quizás en parte dispares[144]. Convergían también en tal interés otras preocupaciones, que no solamente eran suyas, y que ya se han señalado: la de *normalizar* la vida filosófica mexicana, para lo cual éste era uno de los caminos[145];

141 *Confesiones profesionales*, ed. cit., p. 82.
142 *Confesiones profesionales*, ed. cit., p. 28.
143 *Confesiones profesionales*, ed. cit., p. 84.
144 Cfr. A. SALAZAR BONDY: *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, ed. cit., pp. 75-84.

y, al mismo tiempo, la de hacer culminar el impulso patriótico que había llevado a importar doctrinas en, inversamente, el *logro del reconocimiento* de lo producido en estas tierras, producción que la Historia de las Ideas debe exhumar y valorar. Pues ese patriotismo,

> se ha manifestado y ha actuado principalmente en la dirección de aportar a las patrias hispánicas los valores estimados en los países extranjeros reconocidos por propios y extraños como yendo «a la cabeza de la cultura». Pero desde hace más o menos tiempo se manifiesta y actúa crecientemente en la inversa dirección, de llevar los valores de las patrias hispánicas a la estimación por esos países extranjeros. Este doble motivo me había conducido ya en España a reivindicar para Ortega el concepto de filósofo (...) Mas lo que en España no había pasado de conato se convirtió aquí, en México, en la parte de mi labor que personalmente estimo como la principal[146].

De este modo puede, quien ha sido llevado al «escepticismo», emprender también tareas constructivas. E incluso encontrarse en posición de suscitar futuras reflexiones que, desde la circunstancia, conduzcan a obras que, más adelante, se constituirán a su vez en monumentos, listos entonces para el comentario impecable de otras generaciones. Al margen de la satisfacción o no que esta modalidad pueda reportar, en ella se ha manifestado coherentemente una trayectoria intelectual, y una forma de autoconciencia filosófica ha cumplido su sino: la actitud puramente historizante que se encontraba latente en el afán de apropiación del pasado filosófico *por el hecho de ser tal pasado*, se ha hecho manifiesta

145 El lenguaje de la normalización es empleado por Gaos en forma no diversa de Romero, como se advierte en este pasaje, referido a otro grupo de sus discípulos mexicanos: «Espero precisamente de ellos que reconozcan como su misión generacional el hacer entrar a la filosofía mexicana definitivamente en la etapa de la normalidad colectiva, y no dependiente exclusivamente de la genialidad personal» (*Confesiones profesionales*, ed. cit., p. 86).
146 *Confesiones profesionales*, ed. cit., pp. 112 ss.

como un «relativismo escéptico»[147], y éste, al preservar para la disciplina un rol expresivo, permite el regreso a la propia circunstancia como el tema más natural para el filosofar, con lo cual el empeño recuperativo y las representaciones que lo condicionaban han encontrado, desde su interior, su propio límite.

VAZ FERREIRA EN EL NOVECIENTOS: REENCUENTRO CON UN ACTO FUNDACIONAL

Tras lo recorrido es posible volver a la pregunta por el acto llevado a cabo, alrededor del año 1900, por los llamados Fundadores. ¿No es razonable esperar —tras advertir los diversos desajustes arriba reseñados— que una nueva indagación en torno a éstos, a sus textos y contextos, nos permita comprender mejor la significación de su actuar? Por cierto; pero no sin antes tomar conciencia de la probabilidad de que no exista propiamente *un* acto fundacional del nuevo filosofar, sino un conjunto de actos emparentados entre sí, y cuyo común denominador —pues parece que lo hay— sería el afán generalizado de escapar a los límites impuestos a la disciplina por el Positivismo anterior y, a la vez, por la forma usual en que ella era ejercida. Es preciso, entonces, desistir de llevar a cabo algo análogo a lo hecho con Alberdi; aquí las generalizaciones a partir de un único autor serían del todo aventuradas.

No obstante, cabe acercarse a uno de los pensadores aludidos para comprobar si sus textos permiten esa comprensión mejor, por

147 Cfr. el artículo «¿Es el historicismo relativismo escéptico?», en J. GAOS: *Discurso de Filosofía y otros trabajos sobre la materia*, ed. cit., pp. 67-71. Quizás sea éste el lugar para señalar que la trayectoria intelectual de Gaos conoció *otra* peripecia, derivada también de lo anterior y manifiesta con fuerza en los cursos publicados luego como *De la Filosofía* (México: Fondo de Cultura Económica, 1965) y *Del Hombre* (México: Fondo de Cultura Económica, 1970), donde el escepticismo aludido da lugar a un sistema doctrinario propio y coherente, con un fuerte carácter de *análisis conceptual*. Cfr. al respecto no sólo el art. cit. de Rossi, sino los prólogos escritos para estos volúmenes (en el marco de la edición de *Obras Completas* a cargo de la UNAM) por, respectivamente, Luis Villoro y Fernando Salmerón.

lo menos en *su* caso; de ser así, obtendríamos la posibilidad de averiguar si, en el recomienzo del filosofar acontecido en aquel momento, se dieron actitudes frente a la disciplina que hoy pudieran ser tenidas en cuenta. Con esta finalidad conviene ocuparse de Carlos Vaz Ferreira, quien, por lo menos en la primera década del siglo XX, fue o pareció ser la figura más plenamente lograda del cambio.

En esa década, Vaz Ferreira produjo una serie de trabajos de distinto carácter: artículos sobre diversos temas (en especial gnoseológicos, estéticos y pedagógicos), volúmenes surgidos directamente de su actividad docente, reflexiones más o menos libres, y la obra —destinada a permanecer con carácter de fragmento— que él consideró siempre como la más cuidada de su pluma[148]. No nos corresponde entrar aquí, desde luego, en el detalle de tales trabajos, esto es, en el de sus contenidos; pero en su lugar convendrá, mediante un rodeo, dirigirse en especial a un escrito anterior suyo, donde es visible ya la intención intelectual que vertebrará su carrera filosófica, y en el cual, precisamente, se manifiesta con claridad su voluntad de ruptura con las prácticas hasta el momento usuales en la disciplina.

En 1897, en efecto, Vaz Ferreira produjo, como parte de los requisitos para acceder al profesorado, un texto programático, al que permaneció singularmente fiel[149]. Y el principal de sus objetivos ahí declarados es promover «una reacción pronta y completa contra el exclusivismo y el aislamiento intelectual a que condena las inteligencias el espíritu más o menos sectario de la

148 Cfr., esp., en *Obras de Vaz Ferreira*, ed. cit., los volúmenes I (*Ideas y observaciones*), III (*Moral para intelectuales*), IV (*Lógica viva*), VIII (*Conocimiento y acción*), la mayor parte del II (*Los problemas de la libertad y los del determinismo*) y del XVII (*Estudios pedagógicos*) y, parcialmente, el X (*Fermentario*). El libro publicado primeramente en 1907 —con el nombre de *Los problemas de la libertad*— es el preferido por Vaz Ferreira: «uno de mis libros, que es el único que intenté propiamente escribir con tiempo, con estudio, con concentración, profundización, y por eso mismo quedó menos imperfecto que los otros, pero en cambio inconcluso: mi libro sobre los problemas de la libertad y el determinismo» (en el vol. II de la citada edición de *Obras...*, p. 230).

149 «La enseñanza de la Filosofía», en *Obras de Carlos Vaz Ferreira*, ed. cit., vol. XXV, pp. 75-163.

actual enseñanza filosófica»[150]. A su juicio, tanto la comprensión teórica como la bondad práctica del filosofar se encuentran comprometidas por una idea simplista, que ha conducido a la creencia general de «que existen en filosofía tres grandes escuelas, llamadas espiritualismo, materialismo y positivismo», cada una de las cuales es concebida «como una doctrina cerrada, dogmática, con soluciones prontas para todos los problemas», manera de entender que resulta «estrecha e impropia para comprender la filosofía; y ha producido, además, la intolerancia»[151]. Con respecto a lo primero, entiende que es de especial interés mostrar la complejidad de las preguntas y la variedad de las respuestas posibles, cosa que no permitía el anterior agrupamiento ingenuo de tendencias. Con respecto a lo segundo, sostiene que «el profesor de filosofía tiene hoy, entre nosotros, la misión importantísima de destruir o contribuir a destruir la intolerancia que nos ha hecho tantos males»[152], y de la cual hay tantos ejemplos:

> ...el espiritualista para el cual es blasfemia la palabra cerebro; el materialista que resuelve con una disección el problema del alma; el positivista para el cual la metafísica se reduce a una serie de sueños con que algunos locos llamados Platón, Leibniz o Kant hicieron perder más o menos tiempo a la humanidad (...) una de las grandes ventajas de la enseñanza de la filosofía, dice Fouillée, debe ser la de *hacer tocar la dificultad de los problemas*. Me siento feliz de poder citar estas palabras, que deben figurar entre las más sensatas que jamás se hayan escrito[153].

Se trata, entonces, de centrar la enseñanza de la disciplina alrededor de *problemas*, y de insistir en las dificultades que son connaturales a los mismos. Y, en consonancia con lo que muchos sentían en la hora final del Positivismo, entiende que tal enseñanza habrá de caracterizarse por el mismo espíritu «que anima a las otras

150 Art. cit. en la nota anterior, p. 91.
151 Los tres pasajes citados se encuentran en art. cit., pp. 136, 137 y 139, resp.
152 Art. cit., pp. 149 ss.
153 Art. cit., pp. 93 ss.

ciencias allí donde los sabios no han podido alcanzar todavía la verdad definitiva y completa», esto es, por la «tolerancia y respeto hacia todas las opiniones serias e importantes»[154]. Las posiciones y las escuelas aparecen así a título conjetural, y siempre subordinadas al esclarecimiento y la posible solución de un problema nítidamente determinado.

Esta manera de encarar la actividad filosófica puede parecernos obvia y, por consiguiente, indigna de más comentario. Es importante, sin embargo, insistir no sólo en el carácter de ruptura que tuvo en su momento, sino en la forma particularmente consecuente con que Vaz Ferreira la practicó. Tanto, que muy rápidamente dio lugar a la acusación de escepticismo, rechazada por él una y otra vez. Lo que se pretende no es —dirá al retomar el tópico ya al final de su larga vida[155]— «dudar sistemáticamente», como lo hace el escéptico (también él un doctrinario), sino aprender «a ajustar, a proporcionar, a adecuar la creencia al verdadero estado y naturaleza de las cuestiones». Por lo mismo —y como repitió en varias ocasiones— también yerran los que, desde otro ángulo, desdeñan el filosofar por ser un conocimiento incierto: «lo malo no es lo incierto, ni enseñar lo incierto; lo malo sería otra cosa: enseñar lo incierto como si fuera cierto». Las ciencias, la vida práctica y la propia posición del hombre en el universo invitan permanentemente al filosofar, «lo único que ocurre es esto: que el que ignora la buena filosofía, la hace mala; pero la hace»[156]. Y para que sea buena, deben plantearse correctamente las preguntas y es preciso desconfiar de las construcciones cerradas que se brindan como respuestas.

Ya el escrito programático de 1897, al hacerse cargo de la enseñanza de la Lógica, insistía en estos aspectos. De ahí la importancia

154 Art. cit., p. 89.
155 Cfr. «Sobre la enseñanza de la Filosofía», en *Obras de Carlos Vaz Ferreira* (Montevideo: Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, 1957); vol. XV, pp. 61-97; la cita en p. 78. Se trata de una conferencia de 1952.
156 Cfr. «Enseñanza de la Filosofía», en *Obras de Carlos Vaz Ferreira*, vol. XXII, pp. 161-294; las citas pertenecen a las pp. 163 y 167, resp. Se trata de conferencias de 1915.

que a su juicio reviste, no tanto la parte teórica de la disciplina —a la que acepta sin más, en el estado en que la encuentra— sino la práctica:

> ...esa enseñanza práctica debe hacerse por medio de ejercicios (...): Explicar el error de un sofisma o de un razonamiento falso. Dado un argumento en favor de una tesis, examinar si la prueba. Dado un discurso, separar los argumentos que contiene (...) Dados dos argumentos contrarios, o dos argumentos en favor de una misma tesis, indicar cuál tiene más valor (...) De todos estos ejercicios, hay dos grupos que deberían repetirse con más frecuencia que los otros: los que ponen de manifiesto el punto débil de los sofismas y paralogismos, y los que sirven para estimar la prueba[157].

La huella del *Sistema de Lógica* de J.S. Mill es aquí patente; y muestra, dicho sea de paso, el equilibrio de nuestro autor que, al separarse del Positivismo, no está dispuesto a dar la espalda a todas las autoridades que éste había traído consigo. Es difícil, por lo demás, no evocar aquí la paralela insistencia de Andrés Bello en favor del desarrollo de la sensibilidad para los mecanismos de la argumentación, así como del uso de la Lógica para tal fin; paralelismo que podría proseguirse teniendo en cuenta que también Vaz debió luchar contra el prejuicio de quienes no aceptaban que la disciplina fuese «materia para todos»[158], y consideraban, por ejemplo, que ella debía impartirse sólo a quienes pretendían ser abogados. Y es bien claro que otro paralelo puede trazarse con su coetáneo G.E. Moore, de quien probablemente jamás tuvo noticia, y con quien, aunque muchas cosas lo separan, comparte el afán obstinado de disipar confusiones y de —por lo menos en principio[159]— plantear con claridad los problemas; todo lo cual

157 «La enseñanza de la Filosofía», en *Obras de Carlos Vaz Ferreira*, ed. cit., vol. XXV, pp. 124 ss.

158 Cfr., por ej., los volúmenes XV y XXII de *Obras de Carlos Vaz Ferreira*, cits., p. 70 y p. 175, resp.

159 Decimos «por lo menos en principio» ya que es dudoso que el marco «psicológico» adoptado por Vaz Ferreira a partir de su lectura de James y de Bergson no termine por frustrar ese afán de claridad. Cfr. E. PIACENZA:

podrá corroborar quien considere las producciones vazferreirianas de la primera década del siglo XX.

Ese afán determina que, en sus artículos de la época sobre temas pedagógicos, insista en cosas tales como los «paralogismos» que se cometen a propósito de ellos, en la «exageración» y la «falsa simplificación» reinantes en las teorías sobre la educación, así como en la «falsa precisión» dominante en su práctica, alentada por un uso, a su juicio ingenuo y peligroso, de las calificaciones numéricas y de los *tests*[160]. Y algo similar vale, tanto para sus críticas al pragmatismo de James (al que encuentra por diversos conceptos falaz), como para su curso de moral, el cual, de estar «destinado a tener un objeto práctico, antes que a crear moral, debería tender a aclararla»[161]. Y, desde luego, lo dicho rige en forma particularmente señalada para su *Lógica viva* —en la que culmina esta etapa creativa— y para su indagación en torno a los problemas de la libertad y del determinismo.

En esta última, por ejemplo, Vaz Ferreira intentó mostrar que en las opciones usuales se deslizaba una confusión: por un lado, el problema es el de averiguar si el ser humano, entendido como totalidad, posee autonomía en relación con lo que no es él; por el otro, se trata de saber si los actos llevados a cabo, en un cierto segmento

«Vaz Ferreira y el análisis filosófico: notas sobre la precaria "normalidad" de la filosofía en América Latina», en L.M. BARRETO & E. PIACENZA (comps.), *Segundo Congreso Nacional de Filosofía. Ponencias* (Caracas: Sociedad Venezolana de Filosofía & Universidad Católica Andrés Bello, 1991), pp. 177-190, esp. p. 189. Por lo demás, múltiples son los textos donde Vaz, a partir de su lucha contra la esquematización y el simplismo, acaba por valorar lo «esfumado» como signo de profundidad, colocándose así muy lejos del estilo de Moore y —lo que es más grave— quizás volviendo imposible su propio proyecto inicial; es obvio que estos importantes aspectos no pueden considerarse aquí.

160 Cfr., en *Obras de Carlos Vaz Ferreira*, ed. cit., el volumen XVII, titulado *Estudios pedagógicos*, donde se recogen textos que mayoritariamente pertenecen al período que se cierra en 1910. En *Lógica viva* cfr. el capítulo «La falsa precisión», en *Obras...*, ed. cit., vol. IV, pp. 110-126. Todavía en 1949 dictaba Vaz Ferreira una conferencia con el título de «En qué casos es adecuado y en qué casos es inadecuado el empleo de los tests» (cfr. ed. cit. de *Obras...*, vol. XV, pp. 15-60).

161 C. VAZ FERREIRA: *Moral para intelectuales*, en *Obras...*, ed. cit., p. 19 ss.

temporal, por un ente humano dado, implican necesariamente otros que habrán de darse en el futuro de ese mismo ente. Ambos problemas, al fundirse en uno, han generado —a su juicio— aporías insuperables. De ahí que su texto de 1907 se encuentre articulado en dos secciones, una «para distinguir los problemas» y otra «para mostrar confusiones», y que pueda decir de él lo siguiente:

> Es éste, pues, un libro de análisis. He procurado aclarar, distinguir, precisar aquí y allá en ese bloc de *idola fori* y de *ignorationes elenchi*. Sería deseable que todas las cuestiones filosóficas fueran removidas de tiempo en tiempo por este método, que creo tan fecundo, de tratar los hechos y las teorías relativas a un problema, prescindiendo de su enunciado tradicional (...) lo que (...) haría desvanecerse las contradicciones aparentes y permitiría a las ideas reordenarse naturalmente según sus relaciones lógicas (...) Inútil agregar que la confianza que tengo en este método es independiente de mi esperanza de haber obtenido éxito en el presente ensayo[162].

Como es fácil advertir, el nexo que Vaz Ferreira encontraba entre los problemas y la tradición constituida no le resultaba demasiado valioso; y siempre se podrá pensar que debió atender más y de otro modo a la historia de la disciplina. Pero sigue siendo razonable su actitud —equivocada o no en el caso concreto— ante el pasado cristalizado que, por el peso de su longevidad, nos impone una determinada manera de ver y nos diseña ya las opciones que cabe asumir. Pues es muy posible que así se nos impida una mejor comprensión de las cosas mismas. Puede suceder —piensa igualmente Vaz Ferreira— que una dificultad llegue a ser tal sólo por obra de un error conceptual previo: se tratará de «creaciones históricas y no lógicas, problemas espúrios»; más aún, habrá confusiones

162 C. VAZ FERREIRA: *Los problemas de la libertad y los del determinismo*, en la citada ed. de *Obras...*, p. 25. Cfr. también la declaración, entre irónica y desencantada, que figura en p. 229 de dicha edición, donde señala que, producido ese trabajo (se refiere a la versión de 1907), «todos los escritores siguieron incurriendo en las mismas confusiones. Y seguirán. Y no sucederá nada...».

«tradicionales, clásicas, hasta el punto de haberse convertido en problemas»[163]. Y al decir esto sigue, de hecho, una orientación que también ha sido frecuente en el filosofar, aun cuando quizás su modelo al respecto haya sido aquí también la figura, todavía próxima en su tiempo, de J.S. Mill.

Lo anterior no obsta para que, en otros casos, lo dicho por Vaz Ferreira posea un acento algo diverso al exhibido frente a los problemas de la libertad y del determinismo. Porque puede haber zonas del pensamiento donde las tradiciones mismas ocupen el primer plano, y no ya problemas neutralmente caracterizables, zonas donde los mismos conceptos sean esencialmente disputados; y también cabe la posibilidad —que, a la larga, se volverá la más transitada en su discurrir filosófico— donde quizás poco más pueda hacerse que «tocar la dificultad de los problemas». En cualquiera de estas dos situaciones, el filosofar analítico por él propugnado tiene por delante una larga tarea.

El *primer caso* se da en el terreno de la reflexión moral, y el aludido escrito de 1897 se hacía cargo de él al señalar que se engendra una constante confusión al hacer uso de los términos morales básicos como si siempre poseyeran igual connotación[164]. El *segundo caso*, mucho más característico del conjunto de su producción, puede ilustrarse con múltiples ejemplos.

Así sucede señaladamente en el texto de *Lógica viva* llamado «Falacias verbo-ideológicas», nombre bajo el que se estudian «algunas de las falacias que tienen que ver con la relación entre (...)

163 Vol. cit. en la nota anterior, p. 65. Cfr. también pp. 17 ss.

164 Cfr. C. VAZ FERREIRA: «La enseñanza de la Filosofía», en *Obras...*, ed. cit., vol. XXV, pp. 129 ss.: «No hay, en realidad, cosas determinadas que se llamen la virtud, la responsabilidad y el mérito, y sobre las cuales tienen las diversas teorías opiniones distintas: lo que hay son teorías, que parten, ya de los hechos, ya de principios metafísicos; que emplean, ya el método inductivo, ya el deductivo, y que usan las palabras virtud, responsabilidad, mérito, en acepciones casi siempre diversas; estas acepciones, ya de por sí bastante oscuras a menudo, se pierden completamente de vista en cuanto se rompe la unidad de la teoría, y esto se traduce (...) en una confusión (...) mientras no se haya logrado dar a cada una de estas opiniones el lugar que le corresponde en el sistema orgánico de que forma parte inseparable».

el lenguaje y el pensamiento»[165]. En él, partiendo de una de las críticas de Mill a Hamilton —a propósito de la pretendida aplicación irrestricta del principio del tercero excluido[166]— Vaz encara el tema de la posible falta de sentido de una alternativa y, procediendo por etapas, termina por plantear la importante cuestión de si toda la metafísica tradicional no será sino «una vasta ilustración del paralogismo» consistente en intentar responder a preguntas mal planteadas.

Ante todo, Vaz hace notar que el sinsentido, si bien puede ser tajante, se encuentra con mucha más frecuencia «en una forma relativa y en todos los grados posibles»; se suele caer en estas falacias porque ellas no se presentan con nitidez, sino dando lugar a cuestiones donde no hay carencia total de sentido, pero en las que el atributo no es «total, clara y unívocamente adecuado al sujeto». Y, por consiguiente, propone evitar «emprender discusiones sobre afirmaciones de esa especie». Las veces que nos encontremos con el sinsentido transparente no habrá mayor problema; y en los casos de sinsentido opaco, se tratará de discriminar entre los distintos significados que la proposición pueda tener. Quien reflexiona, si finalmente

> no encuentra uno o más sentidos claros que se puedan precisar primero, antes de la discusión, *deja de lado* la proposición, no como falsa, y menos como verdadera; la deja de lado como un verbismo mal hecho, inadecuado, sobre el que *no se puede discutir* (...) no sólo hay que defenderse de las soluciones; hay que defenderse *hasta de las cuestiones*, de los mismos problemas de los enunciados (...) en cuanto se admite la cuestión, ya el sofisma está producido y no hay salvación lógica posible.

La tradición filosófica, precisamente, ha solido —piensa Vaz— presentarse como un conjunto de tesis y antítesis, de refutaciones

165 C. VAZ FERREIRA: «Falacias verbo-ideológicas (Algunas)», en *Obras...*, ed. cit., vol. IV, pp. 127-139. Salvo indicación en contrario, las siguientes citas de Vaz Ferreira remiten todas a dichas páginas.

166 Cfr. J.S. MILL: *A System of Logic, Ratiotinative and Inductive* (Nueva York: Harper & Bros., 1874), pp. 204-206.

y demostraciones, pero poco se ha detenido a reflexionar sobre la legitimidad conceptual de sus problemas, o ha sospechado del carácter difuso, dudoso u oscuro de las alternativas que discute. Tomando como muestra de su aserto el tratado de Paul Janet —lo que podemos hoy lamentar, pero era, en aquel momento, una jugada muy pertinente— se encara Vaz con los tópicos, tenidos por metafísicamente centrales, de la existencia de Dios y la espiritualidad del alma, en cuyo tratamiento halla un adecuado material para la crítica.

De este modo, «la cuestión, por ejemplo, sobre la existencia de Dios», si bien se presenta tradicionalmente «como una colección de pretendidas pruebas» es, a su juicio, «de las que no pueden reducirse a la forma de un dilema fatal y forzoso», pues bien puede ser que «la cuestión no tenga sentido, o no tenga sentido claro». Antes de intentar responder nada, deberíamos siempre asegurarnos de estar frente a una auténtica alternativa conceptual y no frente a un «verbismo mal hecho». Cabe incluso pensar que a veces esa seguridad será inasequible, en cuyo caso será aconsejable suponer «la inadecuación o la impotencia de la razón humana». Característico de su filosofar será entonces este detenerse ante las posibilidades, que habrán de quedar así indefinidamente abiertas:

> La metafísica ha cometido el error de querer ser precisa, de querer ser geométrica, planteando cuestiones y estableciendo fórmulas verbales afectadas casi universalmente de falsa precisión y de inadecuación (...) La metafísica es legítima; más que legítima: constituye y constituirá siempre la más elevada forma de actividad del pensamiento humano, mientras no pretenda tener el aspecto geométrico y falsamente preciso que ha pretendido dársele.

Con todo lo anterior —al pretender renovar la taxonomía de los problemas, al disipar confusiones de diverso tipo, al hacer sentir los límites de la comprensión— Vaz Ferreira ha mostrado de hecho la relevancia, vital si se quiere, de la actividad filosófica, entendida en él como labor de esclarecimiento conceptual, y que elude tanto el uso meramente partidista o legitimatorio de concepciones ya

armadas como la simple entrega a lo que se nos ofrece como culturalmente prestigioso[167]. Tal es, entonces, el sentido de *su* acto fundacional, el cual pueda quizás también hoy —independientemente del logro o el fracaso de sus resultados concretos— aportar algo a la institución de la Filosofía en América Latina, pues «una llama débil pero continua, aunque sea sin fulgores —ni fuegos de artificio— a la larga acaba por calentar»[168].

167 Con respecto a esto último, no cabe duda que Vaz pudo juzgar al entorno con dureza. Cfr., por ejemplo, el siguiente pasaje (*Moral para intelectuales*, en *Obras...*, ed. cit., pp. 35 ss. y 39): «¡Todo falta aquí! Falta, en primera línea, el estímulo; la producción de obra original, la publicación de un trabajo que represente esfuerzo, dedicación, que sea el resultado de una profundización de un asunto; no agita más nuestro medio que una manifestación cualquiera de cultura puramente trivial, un trabajo sin originalidad alguna o un simple resumen de ideas extranjeras (...) Un libro cae en este país como una piedra en el agua: un minuto después, se ha hundido; toda huella se borra (...) Lo que nos afecta es un estado de espíritu especial, que en parte depende del hábito (...) pero, sobre todo, depende de una especie de sugestión inconsciente de nuestra incapacidad: estamos en un estado de espíritu en que no procuramos ver ni hablar por nuestra cuenta».

168 Cfr. *Incidentalmente...* en *Obras...*, ed. cit., pp. 39 ss.

Conclusión

LAS PÁGINAS anteriores han llevado a cabo un trayecto cuyo objetivo central era intervenir en la disputa que, en el ambiente filosófico latinoamericano, han sostenido durante el último medio siglo dos tendencias contrapuestas —una americanista y otra universalista—, caracterizadas por concepciones muy diversas acerca del ser y el deber-ser de la disciplina misma. Dicha intervención ha sido motivada, en lo fundamental, por creer que esa disputa —que ha ocupado un lugar considerable en la vida filosófica de nuestros países— ha desembocado en la reiteración de las posiciones y los argumentos y que, por consiguiente, si se quiere proseguirla, se hace necesario otro ángulo de ataque. Y, por el peso que en ella ha tenido la referencia a momentos y figuras del pasado, se ha considerado que el ángulo preferible podía ser el que reexamina lo históricamente sucedido, en particular, en las dos instancias que han sido casi unánimemente tenidas por fundacionales.

Tal revisión, por consiguiente, obligaba a entrar en el terreno historiográfico y —dado el carácter en cierto sentido partidista de la narrativa dominante— también obligaba a internarse previamente en

la estructura misma de esa narrativa, para poner a prueba algunos de sus asertos o, por lo menos, para estimar por cuenta propia el alcance de sus conclusiones. Por eso el aspecto *historiográfico* del trabajo ha sido, a su vez, precedido por otro, que cabe llamar *epistemológico*: en efecto, las dudas que puedan formularse a propósito de la obra de los historiadores de las ideas difícilmente recaerán sobre sus enunciados de carácter documental; lo que plantea problemas es la visión de conjunto (con sus supuestos explícitos e implícitos) en la que ellos quedan subsumidos; y esa duda obliga a preguntarse por los procedimientos empleados en su construcción. Sólo tras acometer ambas tareas se ha pensado que se podía estar en condiciones de emitir un juicio sobre el aspecto *metafilosófico*: el de las condiciones y las posibilidades del propio filosofar latinoamericano. Las reglas del arte aconsejan cerrar entonces el presente trabajo con una consideración final sobre estos tres niveles.

Primero. En lo ya escrito se mostró la existencia de dificultades de importancia en la articulación de la narrativa que ha llevado a cabo la historiografía dominante del pensamiento latinoamericano. La escena en la que ella hace coexistir a sus personajes sólo ha podido construirse mediante criterios (de relevancia, de pertinencia, etc.) que generan una ilusión de homogeneidad: el pensamiento latinoamericano habría estado, desde sus inicios, referido doblemente a la Filosofía como fuente de inspiración y a la Realidad Social circundante como terreno de aplicación; y —más aún— lo enunciado en él habría sido constantemente *significativo* tanto en términos filosóficos como para el entorno en el que se dio. En oposición a esa manera de ver —y, para declararlo una vez más, sin mengua del mérito de los historiadores que la encarnaron— se ha pretendido mostrar (a lo largo de todo el trabajo, aunque con distintos grados de énfasis), entre otras cosas, las siguientes:

A) que tal homogeneidad se logra gracias a una manera de constituir el *corpus* analizado en la que se han deslizado procedimientos ilegítimos de —dicho con rapidez— exclusión y sobreinterpretación, los cuales no arruinan la obra efectuada pero le quitan el sentido global que se tendía a asignarle, ya que éste sólo ha sido ganado al precio de una totalización dudosa;

B) que, al caducar dicho sentido atribuido —ligado a la imagen de un filosofar ejercido efectivamente como tal y, al mismo tiempo, intelectualmente dominante en el conjunto de los saberes y las prácticas colectivas— caduca también uno de los motivos esgrimidos para valorar en forma negativa (o para salvar mediante drásticas relecturas) lo acontecido en la Filosofía del siglo XX en nuestro continente, así como para proponer al filosofar americanista como contrafigura plausible;

C) que, en la historiografía del pensamiento latinoamericano debe importar, más que el contenido de los enunciados historiados o que su inserción inmediata en una —real o supuesta— marcha unitaria de la historia, el planteamiento cuidadoso de la significación que ellos han tenido para sus enunciadores y receptores, lo que, en el caso de nuestra disciplina, se tendría que traducir en un interés más marcado, no por los rótulos filosóficos sino por *los usos concretos de la Filosofía y por el alcance real de las apelaciones a la misma*, esto es, por la experiencia que de ella hubo y por los contextos efectivos en que aconteció.

Segundo. Tanto el capítulo sobre el programa filosófico de Alberdi como el referido al proyecto normalizador han mostrado —no obstante sus diferencias de ejecución— formas concretas de esos usos y apelaciones. En aquél se efectuó dicho trabajo mediante la inserción del texto en el contexto del programa político, económico y sociocultural que fue propugnado por su autor, contexto en el que la Filosofía ocupa un lugar relevante, pero sólo en la medida en que es un instrumento apto para fines preconcebidos. Pues dicho programa, una vez contextualizado, muestra haber sido la búsqueda de *nuevos saberes* que, integrados a *una filosofía progresista de la historia ya vigente a nivel de creencias y actitudes*, iban a permitir la puesta en obra de los objetivos de la Ilustración en un mundo tradicional que no estaba aún en condiciones de recibirlos. Por eso el acto filosófico propiamente americano culmina en él en una adopción y una adaptación, donde la *teoría*, como tal, permanece siendo obra ajena, mientras que se desarrolla —sin duda brillantemente— su aplicación creativa a la circunstancia.

Y así el programa alberdiano se revela como el denominador común de la recepción que, durante el siglo XIX y parte del XX, la inteligencia latinoamericana hizo de la disciplina; al fin y al cabo, incluso quienes —en su relación con ella— se limitaban a reiterar materiales importados, lo hacían con frecuencia teniendo en vista no sólo su presunto valor intelectual, sino también su eventual rendimiento ideológico; pero, siendo así las cosas, también se revela *el desajuste que existe entre aquella filosofía americana y el americanismo filosófico de las últimas décadas*: pues éste, ni se encuentra objetivamente en condiciones de conducir por sí mismo a saberes y prácticas socialmente determinantes, ni subjetivamente está organizado para este fin. Contra lo que se pudiera pensar, lo que más diferencia al americanismo actual de su modelo supuesto no es el antagonismo de los contenidos, sino *la oposición de las intenciones reales y de los rasgos discursivos resultantes*: mientras en Alberdi encontramos un uso de la filosofía que carece deliberadamente de un desarrollo teórico independiente, unido a una extensa y aguda indagación sociopolítica, económica, histórica y antropológica, en la actual filosofía de lo americano domina una textualidad de sello incluso especulativo, donde poco hay comparable al quehacer intelectual e ideológico de Alberdi o de sus contemporáneos.

El sector universalista, por su parte, se ha visto lastrado por exigencias igualmente incumplibles, si bien por otros motivos. Al margen de cuáles hayan sido las intenciones de los denominados *Patriarcas* del 900 y de la inicial plausibilidad de la pretensión de Romero de producir un ejercicio normal del filosofar, los testimonios recogidos permiten mostrar, quizás contra los propósitos de sus emisores, la debilidad constitutiva de *un afán de normalización paradójicamente incapacitado para alcanzar la normalidad.* El acceso digno al ejercicio de la disciplina ha sido entendido, por obra de este afán, como inserción en una comunidad que exige un cierto *oficio*; dicha inserción, a su vez, ha pasado a verse como el dominio pleno *tanto de la actualidad como de la historia* de la disciplina, y ese dominio ha pesado de allí en adelante como requisito previo a todo intento de contribuir al esclarecimiento o la resolución de problema alguno. En esas condiciones, la demanda tan comprensible de seriedad y competencia técnica se ha vuelto

un obstáculo que imposibilita el acceso deseado y, si bien sería injusto decir que se perdió de vista que el filosofar tiene objetivos que no se identifican con el simple despliegue de sus destrezas propedéuticas, no lo es sostener que el cumplimiento de esos objetivos —la situación que, precisamente, corresponde llamar normal— pasó a vivirse como algo a lo que sin duda hay que aspirar, pero que es siempre prematuro querer llevar a cabo en forma efectiva: *la tierra prometida ha de ansiarse constantemente, pero nunca ser ocupada*. Con ello, esta manera de entender la práctica de la disciplina ha arriesgado encallar a perpetuidad en ejercicios doxográficos o divulgativos; que el riesgo no se haya vuelto catástrofe es mérito, no tanto del proyecto en sí mismo (y menos aún de las —por decirlo así— ideologías sobre el filosofar que lo han acompañado), sino de la sensatez de muchos de sus portadores, quienes —felizmente— no han solido tomárselo al pie de la letra. Pero esa letra ha bastado para, en gran medida, provocar (por un lado) la polémica americanista y (por el otro) para aislar en gran medida a la comunidad filosófica normalizada de la normalidad cultural.

Tercero. Si el uso alberdiano del filosofar y la pretensión de normalizar el ejercicio de la disciplina han mostrado ya sus muy claros límites, no es menos cierto que el presente de la Filosofía —en la medida en que puede ser percibido— pone nuevas condiciones que parecen obligar, por la mera fuerza de las cosas, a un replanteamiento. Así, lo que Miró Quesada llamara «empeño recuperativo» difícilmente pueda mantenerse siquiera en un mundo en el que la producción filosófica institucionalizada —sea cual fuere su valor último— ha adquirido un volumen cabalmente imposible de dominar, aun por campos o sectores. Y ya se ha hecho notar que el avance de las ciencias sociales en América Latina —y el de la indagación historiográfica con criterios renovados— genera un problema para el filósofo de lo americano. Pero, naturalmente, ni aquel volumen ni este avance son de por sí inhibidores de la actividad intelectual que la Filosofía representa: el primero puede propiciar nuevas formas de acercamiento a la herencia común de temas y problemas (esto es, los que un consenso mayoritario percibe como clásicos, los que se les han ido agregando, los

que quizás han de sustituirlos); el segundo puede llevar a otros modos de buscar ejercerla a partir de la realidad circundante (en la comunicación efectiva con quienes investigan empíricamente sus diversos aspectos, en la discusión de los problemas que ellos se plantean y de las hipótesis que al respecto formulan, en el diálogo con quienes pretenden cambiarla a partir de supuestos y convicciones que cabe analizar y valorar). Y en uno y otro caso sin que quien filosofa haya de entender la situación desde la que tal ejercicio acontece como una barrera infranqueable, ni tampoco deba sentirse constantemente obligado a exhibirla como tema. Pero, ¿tiene sentido acaso enunciar una prescripción tan genérica, prescripción que —como tal— quizás nadie deje de aceptar?

De ahí el interés que posee la inclusión —siquiera tangencial— que en el presente trabajo se ha hecho de las figuras de Andrés Bello y de Carlos Vaz Ferreira. No, ciertamente, porque se haya pretendido que ellos valgan como modelos hoy en día (esto es, en el estado actual de la institucionalidad filosófica), sino porque, en sus momentos respectivos (parcialmente contemporáneo de Alberdi el primero, cofundador el segundo del filosofar del siglo XX latinoamericano), mostraron la posibilidad de un quehacer genuinamente filosófico libre de los riesgos arriba aludidos: el interés de Bello por la disciplina (que en su caso se dio junto con otros muchos intereses) estuvo —más allá incluso de los tópicos, tan cabalmente pensados, de su *Filosofía del Entendimiento*— dirigido a las estrategias argumentativas que la caracterizan centralmente, y no a la divulgación de puntos de vista ya constituidos o a su aplicación directa a la realidad circundante (pues si propugnó aplicación alguna, no fue tanto la de las doctrinas sino la de esas estrategias); la vocación filosófica de Vaz (desde la que su pensamiento irradió en otras direcciones) se orientó hacia dificultades conceptuales reales (en cuya profundidad trató de indagar) o consideradas como tales (a las que buscó sopesar y, llegado el caso, disolver), así como a la consideración de problemas de interés más general mediante procedimientos similares a los empleados en la dilucidación de dificultades filosóficas. Tanto en el uno como en el otro *la atención a la circunstancia* se hace sin necesidad de teorizar sobre ella (o de adaptarle una teoría preexistente); y *la inserción en el legado tradicional*, cuando acontece, surge como consecuencia natural de enfrentar algunos de los problemas que ese legado ha hecho llegar hasta ellos. Quizás estas dos figuras del pasado puedan servir lejanamente de referencias propias, si tal cosa verdaderamente se necesita.

ÍNDICE

Esta edición de
LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
Y LAS CONSTRUCCIONES DE SU HISTORIA,
se terminó de imprimir durante
el mes de noviembre de 1998
en los talleres de ANAUCO EDICIONES,
situados en Edif. Alce, Sótano
Mercedes a Tienda Honda,
Caracas, Venezuela.
Impresos en papel Premium.